DR. H. ABDUL MUSTAQIM

METODE PENELITIAN AL-QUR'AN DAN TAFSIR

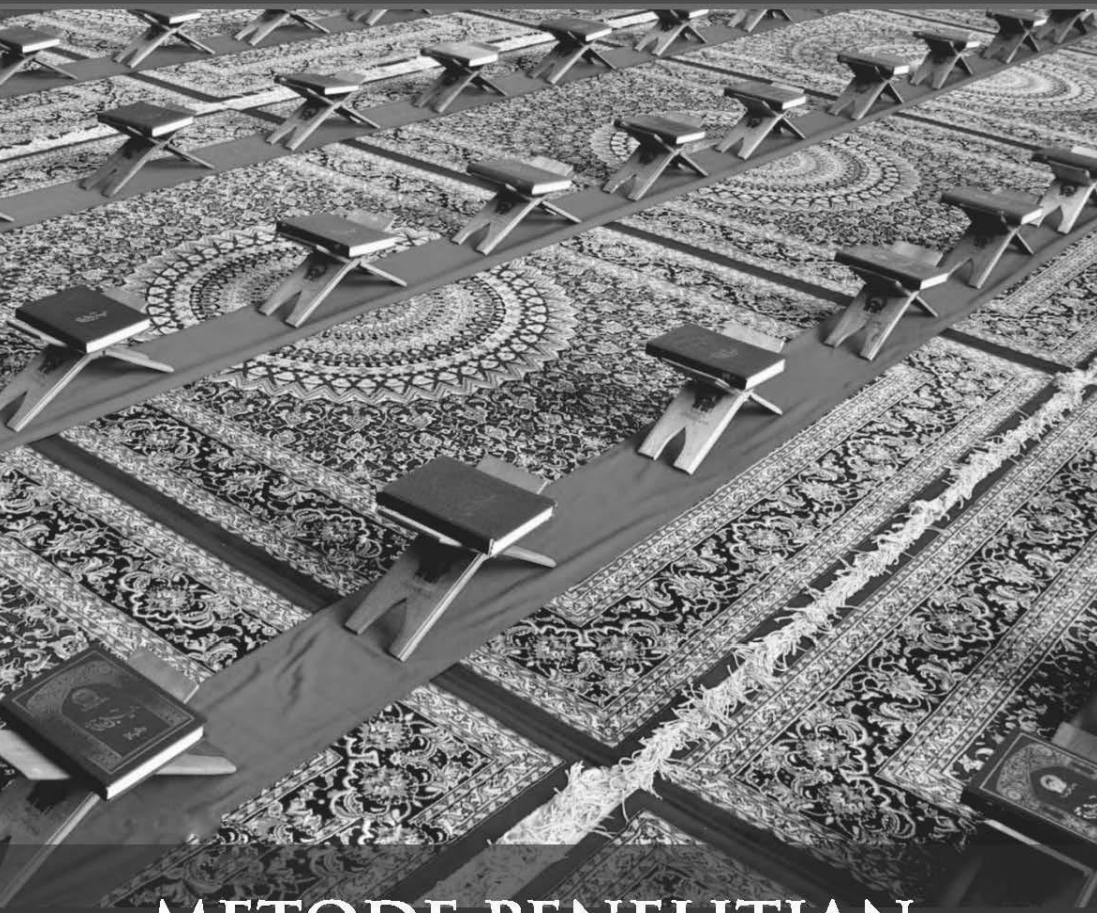
IDEA press yogyakarta

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

SUNAN KALIJOGO

YOGYAKARTA – INDONESIA

DR. H. ABDUL MUSTAQIM



METODE PENELITIAN AL-QUR'AN DAN TAFSIR

IDEA press yogyakarta

PONDOK PESANTREN MAHASISWA

LINGKAR STUDI AL-QUR'AN

Ar-Rohmah

BANTUL – YOGYAKARTA

https://lsqarrohmah.ponpes.id

DR. H. ABDUL MUSTAQIM

METODE PENELITIAN AL-QUR'AN DAN TAFSIR

IDEA press yogyakarta

Perpustakaan Nasional: Katalog Dalam Terbitan (KDT)

Dr. H. Abdul Mustaqim, M.Ag
Metode Penelitian Al-Qur'an dan Tafsir/ Abdul Mustaqim
-- cet.1.-- Yogyakarta: Idea Press Yogyakarta, 2015.
xiv +184 hal., 14.5 cm x 21 cm.

ISBN: 978-602-8686-42-6
ISBN: 978-602-0850-10-8

1. Metode--Al-Qur'an dan Tafsir 1. Judul

@ Hak cipta Dilindungi oleh undang-undang

Memfotocopy atau memperbanyak dengan cara apapun sebagian atau seluruh isi buku ini tanpa seizin penerbit, adalah tindakan tidak bermoral dan melawan hukum.

Metode Penelitian Al-Qur'an dan Tafsir

Penyusun: Dr. H. Abdul Mustaqim, M.Ag
Setting Layout: Tim Idea Press Yogyakarta
Cetakan Ketiga: April 2017
Penerbit: Idea Press Yogyakarta

Diterbitkan oleh:
Idea Press Yogyakarta
Jl. Amarta Diro RT 58 Pendowoharjo Sewon Bantul Yogyakarta
Email: idea_press@yahoo.com

Anggota IKAPI DIY

Copyright@2017 Penulis
Hak Cipta Dilindungi Undang-Undang
All Right Reserved

Kata Pengantar

Alhamdulillah, segala puji bagi Allah Swt yang telah melimpahkan rahmat, taufiq dan hidayah-Nya kepada kita semua. Shalawat dan salam semoga selalu tercurah kepada baginda Rasulullah, Muhammad Saw, keluarga dan para sahabat serta para pengikutnya.

Buku yang ada di tangan Anda adalah hasil pengalaman riset dan mengajar matakuliah metode penelitian al-Qur'an dan tafsir, selama kurang lebih lima tahun. Setelah penulis merenungkan cukup lama dan mencoba mengendapkan berbagai ide dan gagasan pemikiran terkait dengan riset al-Qur'an dan tafsir, penulis merasa perlu untuk menuliskannya dalam sebuah buku teks atau buku daras. Sebab, memang tidak banyak – untuk tidak menyebut tidak ada–buku yang secara khusus membincang metodologi penelitian al-Qur'an dan tafsir. Apalagi dalam buku ini penulis mencoba melengkapi pembahasan dalam setiap model penelitian dengan contoh kasus riset dan contoh proposalnya, sehingga memudahkan bagi para mahasiswa untuk mencoba mengikuti model-model tersebut.

Secara garis besar buku ini mencoba menjelaskan tentang bagaimana mestinya para mahasiswa, baik S1, S2, maupun S3 dan juga para dosen memiliki gairah untuk

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

melakukan riset, dalam rangka mengkonstruksi dan mengembangkan ilmu pengetahuan. Sebab hanya dengan mengembangkan tradisi dan budaya riset, ilmu pengetahuan akan terus mengalami dinamika signifikan. Sisi lain, tugas dan tanggung jawab ilmuan, mahasiswa, dosen dan para akademisi bukan sekedar menghafal pengetahuan yang sudah ada, akan tetapi terus melakukan "jihad kreatif" untuk mengembangkan budaya intelektual-akademik demi kemajuan peradaban dan ilmu pengetahuan. Terlebih kalau kita menyadari bahwa al-Qur'an dan Tafsir dalam ruang-ruang sosial terus mengalami gerak yang sangat dinamis. Oleh sebab itu, membiarkan al-Qur'an dan Tafsir dalam "kebekuan", di tengah-tengah tantangan dinamika sosial keagamaan masyarakat kontemporer sama halnya dengan "mengkufuri" nikmat Allah Swt.

Untuk itu, bagi para dosen mahasiswa dan pecinta ilmu, semangat mengkaji dan meriset al-Qur'an dan produk-produk tafsir menjadi sebuah keniscyaan. Sebab kehadiran al-Qur'an dan seluruh gagasan tentang tafsir juga merupakan produk dan proses dialektika teks dan realitas. Jangan sampai al-Qur'an dan juga tafsir yang sedemikian kaya ide dan gagasan di dalamnya, dicampakkan begitu saja tanpa dipelajari dan teliti untuk dikembangkan dan diaktualisasikan, seiring dengan dinamika tantangan dan perubahan sosial.

Dalam buku ini mencoba memetakan model-model penelitian al-Qur'an dan tafsir menjadi lima model. Pertama, penelitian tematik *(dirâsat al-mawdlû'iyyah*) yang tekanannya pada topik atau tema dan isu yang ada dalam al-Qur'an. *Kedua*, penelitian tokoh (*dirâsat fi rijâl al-mufassirîn wal musytasyriqîn*), yang tekanannya pada pemikiran tokoh mufassir, baik dari

sarjana muslim maupun orientalis, baik bersifat individual maupun kolektif. *Ketiga*, penelitian *Living Qur'an (dirâsat fi al-Qur'ân al-ḥayy)*, yang fokusnya pada bagaimana praktik masyarakat berinteraksi dengan al-Qur'an, apa maknanya dan bagaimana relasi antara teks ayat al-Qur'an dengan praktik sosial di masyarakat. Sebab di situlah perbedaan penelitian *living Qur'an* dengan penelitian sosial keagamaan secara umum. *Keempat*, penelitian *makhtuthât* melalui pendekatan filologi (baca: *Taḥqîq al-Kutub/Makhtuthât*), yang fokusnya pada kajian manuskrip, teks-teks masa lalu yang belum dipublikasikan. Misalnya, *makhtuthât* tafsir karya Kyai Shaleh Darat al-Samarani, yang berjudul *Faidl al-Rahmân min Tarjamati Kalâm Malik al-Dayyân,* sebuah karya kitab tafsir berbahasa Jawa yang pertama kali atas permintaan R.A Kartini. Tafsir ini bernuasa sufistik dan juga mengandung elemen kultur Jawa. Sehingga sebagai produk tafsir lokal, ia tentu sangat layak untuk diriset. *Kelima*, Penelitian komparatif (*Dirâsat muqâranah*), yang fokusnya pada kajian membandingkan antara satu tokoh dengan tokoh lain, atau satu kawasan dengan kawasan yang lain.

Lebih lanjut, dalam kesempatan ini penulis mengucapkan banyak terima kasih, pertama kepada bapak Dekan Fak. Ushuluddin Studi Agama dan Pemikiran Islam, Dr. H. Saefan Nur, MA, yang telah memberi motivasi kepada penulis. Dr. Phil. Sahiron, MA, selaku ketua Jurusan IAT, yang sangat progresif dan telah memberikan kata pengantar spesial dalam buku ini. Beliulah selaku guru dan kawan yang banyak memberi inspirasi dan motivasi kepada penulis untuk terus menulis dan meneliti. Tidak lupa juga kepada Prof. Dr. H. Muhammad Chirzin M.Ag selaku guru penulis yang sangat tawadlu dan banyak memberi inspisrasi untuk

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

terus berkarya. Tidak lupa, buat mas Ahmad Rafik, M.A, Ph.D yang banyak menginspirasi penulis, dan seluruh rekan-rekan penulis, Prof. Suryadi bersama Ibu Dr. Nurun Najwa, Pak Dr. Alfatih, Pak Yusron MA, Pak Indal Abror, M.A, Pak. Dr. Ahmad Bedowi, Pak Afda dan seluruh kawan-kawan di jurusan IAT yang tidak dapat penulis sebutkan semua. Para mahasiswa yang juga banyak memberikan apresiasi dan inspirasi lewat pernyataan-pertanyaan yang kritis sewaktu penulis mengajar Metode Penlitian al-Qur'an dan Tafsir.

Last but not least, istri penulis, Jujuk Najibah, S.Psi, yang selalu setia menemani dan memotivasi dalam suka dan duka penulis. Anak-anak penulis, Muhammad Zafir Hikam yang sedang "berjihad intelektual" di Pondok Wahid Hasyim Jombang, Muhammad Baston 'Abqori yang segara akan mondok ke Yanbu' Kudus, Nabil Hammada yang sudah mau sekolah di MIN Jejeran, dan Ahmad Akyas Athoillah, yang sedang lucu-lucunya. Terima kasih anak-anaku, semoga kalian kelak menjadi orang-orang yang mencintai ilmu dan mengamalkannya. Abi dan Umi mungkin tidak mewariskan banyak harta buat kalian, tetapi Abi dan Umi, ingin kalian mencintai ilmu dan mendorong kalian untuk berbuat yang bermanfaat bagi sesama serta menebar nilai-nilai Islam *rahmatan lil `alamîn*. SEMOGA.

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

Bantul, 27 Sept. 2014

Abdul Mustaqim

KATA PENGANTAR

Oleh Ketua Jurusan Ilmu al-Qur'an dan Tafsir
Fak Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga

Penelitian dalam Kajian al-Qur'an dan Tafsir secara garis besar bisa dibagi menjaadi dua, yakni penelitian teks dan penelitian sosial. Kedua model penelitian ini harus diperhatikan secara seimbang, sehingga perkembangan ilmu dalam bidang kajian al-Qur'an terus berjalan dan dinamis. Karya-karya yang membahas penelitian sosial secara umum dapat kita temui secara mudah, sehingga para peneliti kiranya tidak mendapati kesulitan untuk mengambil manfaat dari karya-karya tersebut, termasuk ketika melakukan penelitian sosial dalam bidang kajian al-Qur'an dan Tafsir, yang saat ini dikenal dengan istilah Penelitian *Living Qur'an* (al-Qur'an yang hidup di masyarakat). Sebaliknya, karya-karya yang membahas metode penelitian teks dalam kajian al-Qur'an dan Tafsir, dan disajikan secara komprehensif dan sistematis masih sangat jarang kita dapati, padahal karya-karya semacam ini sangat penting, baik baik dosen maupun mahasiswa.

Buku Penelitian al-Qur'an dan Tafsir, karya Dr. H. Abdul Mustaqim, M.Ag., ini adalah buku yang membahas

tentang metodologi penelitian dalam kajian al-Qur'an dan Tafsir. Buku ini memuat dua model penelitian di atas, yakni penelitian teks dan penelitian sosial. Di dalam buku ini, penulis mengemukakan lima ranah atau model penelitian al-Qur'an dan Tafsir, yakni (1) penelitian tokoh, (2) penelitian tematik, (3) penelitian *living Qur'an,* (5) penelitian manuskrip, dan (5) penelitian komparatif. Dari kelima model penelitian ini, empat ranah penelitian digolongkan pada penelitian teks, sedangkan penelitian *Living Qur'an* termasuk dalam kategori penelitian sosial.

Buku ini memiliki beberapa kelebihan, sebagai berikut. *Pertama*, buku ini ditulis dengan sistematis dan dengan bahasa yang lugas. Di masing-masing bab, penulis buku tersebut menjelaskan model-model penelitian tersebut dengan sangat teratur dan mudah dipahami oleh setiap pembaca. Tidak hanya aspek-aspek teoritis, melainkan juga aspek praktis penelitian, diulas di dalam buku ini dengan sangat baik. Contoh aplikasi dan atau proposal penelitian selalu menghiasi bagian akhir setiap bab buku ini. *Kedua,* karya-karya yang dijadikan rujukan merupakan karya-karya yang relevan dalam bidang penelitian al-Qur'an dan Tafsir, dan bervariasi dari sisi materi dan bahasa. Hal ini menunjukkan bahwa penulis buku ini telah membaca banyak karya yang patut dijadikan rujukan. Kelebihan yang ketiga adalah bahwa buku ini memuat juga pemikiran-pemikiran metodis yang orisinal dari penulisnya. Meskipun demikian, "tiada gading yang tak retak", setiap karya pasti memiliki kekurangan, namun tidak mengurangi kualitas buku ini.

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

Berdasarkan hal-hal tersebut di atas, saya merekomendasikan kepada semua orang yang tertarik pada kajian al-Qur'an dan Tafsir untuk membaca buku tersebut. Akhirnya, saya mengucapkan selamat kepada Dr. H. Abdul Mustaqim atas terbitnya buku ini. Selamat membaca!

Yogyakarta, 27 Agustus 2014

Dr. Phil. Sahiron Syamsuddin, M.A

المَعْهَدالإسلَامِي المُنَوِّر كَرَابْيَاكْ جُوغْجَاكَرْتَا

PONDOK PESANTREN

Al-Munawwir

KRAPYAK – YOGYAKARTA

www.almunawwir.com

DAFTAR ISI

Kata Pengantar Penulis v
Kata Pengantar Ketua Jurusan Ilmu al-Qur'an dan Tafsir ix
Daftar Isi xiii

BAB I TINJAUAN UMUM PENELITIAN AL-QUR'AN DAN TAFSIR 1
A. Hakikat Penelitian Ilmiah 1
B. Ciri Khas Penelitian Ilmiah 5
C. Tafsir, Metode Tafsir dan Metode Penelitian Tafsir 9
D. Tujuan Penelitian al-Qur'an dan Tafsir 21
E. Ranah Penelitian al-Qur'an dan Tafsir 26

BAB II MODEL PENELITIAN TOKOH 31
A. Hakikat Penelitian Tokoh 31
B. Tujuan Penelitian Tokoh Mufassir 34
C. Pertimbangan dalam Penelitian Tokoh 37
D. Objek Kajian Tokoh 40
E. Metodologi dalam Penelitian Tokoh 41
F. Aplikasi Penelitian Tokoh 43

BAB III MODEL PENELITIAN TEMATIK 57
A. Hakikat Penelitian Tematik 57

B. Macam-macam Riset Tematik 61
C. Langkah-langkah Metodis 63
D. Aplikasi Model Penelitian Tematik 68

BAB IV MODEL PENELITIAN NASKAH KUNO 83
A. Pengertian Filologi 83
B. Latar Belakang Lahirnya Filologi 86
C. Tujuan Riset Filologi 87
D. Ilmu Bantu Filologi 88
E. Langkah- langkah Penelitian Filologi 89
F. Aplikasi Riset Model Makhthuthât 93

BAB V MODEL PENELITIAN LIVING QUR'AN 103
A. Pengertian Living Qur'an 103
B. Arti Penting Kajian Living Qur'an 107
C. Bagaimana Penelitian Living Qur'an? 109
D. Beberapa Contoh Riset Living Qur'an 117

BAB VI MODEL PENELITIAN KOMPARATIF 132
A. Hakikat Riset Komparatif 132
B. Tujuan Riset Komparatif 135
C. Metode Riset Komparatif, ... 137
D. Contoh Riset Komparatif 138

Daftar Pustaka 177

Tentang Penulis 183

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

Tinjauan Umum Penelitian Al-Qur'an Dan Tafsir

1

Outline Bab I

A. Hakikat Penelitian Ilmiah	1
B. Ciri Khas Penelitian Ilmiah	5
C. Tafsir, Metode Tafsir dan Metode Penelitian Tafsir	9
D. Tujuan Penelitian al-Qur'an dan Tafsir	21
E. Ranah Penelitian al-Qur'an dan Tafsir	26

A. HAKIKAT PENELITIAN ILMIAH

Hakikat penelitian ilmiah (*al-baḥts al-`ilmî*) adalah sebuah proses kerja ilmiah yang dilakukan secara sistematik, dengan menggunakan metode dan pendekatan tertentu, serta analisis yang mendalam untuk menyingkap sebuah fenomena, mengetahui hubungan antara fenomena dan mencermati kaitan satu dengan lainnya, atau menjawab suatu problem akademik yang menjadi rumusan pokok penelitian.[1]

Penelitian ilmiah kadang juga disebut sebagai metode ilmiah yang merupakan tata cara sistematis dan logis

[1]Ali Idris, *Madkhal ilâ Manâhij al-Baḥts al-`Ilmi li Kitâbah al-Rasâ'il al-`Ilmiyyah* (Tp: al-Dârul Arabiyyah lil Kitâb, 1985), hlm. 11.

dalam sebuah riset untuk mencapai tujuan riset tertentu. Pendek kata, penelitian ilmiah adalah serangkaian kegiatan pengamatan yang mendalam terhadap obyek kajian, dengan metode dan pendekatan tertentu untuk menjelaskan fenomena, atau menguji teori, bahkan melahirkan teori baru, dalam rangka memecahkan suatu masalah. Dalam dunia ilmu pengetahuan dan sains, salah satu cara untuk menjelaskan gejala-gejala alam dan fenomenanya adalah dengan melakukan penelitian ilmiah. Dengan penelitian ilmiah, seorang peneliti diharapkan mampu mengembangkan dan mengkonstruksi ilmu pengetahuan.

Dalam konteks riset studi al-Qur'an dan tafsir, khususnya untuk keperluan penulisan skripsi, tesis atau disertasi, maka penelitian ilmiah adalah sebuah upaya menyingkap problem akademik (baca: *research questions*),- terkait dengan isu-isu kajian al-Qur'an dan tafsir, secara sistematis yang menjadi masalah penelitian, agar dapat memperoleh jawaban secara ilmiah, sesuai dengan metodologi (baca: proses dan prosedur) yang menjadi aturan main dan kesepakatan dalam komunitas dunia akademik (*academic community of researchers*).

Lalu apa sebenarnya yang dimaksud dengan problem akademik itu? Problem akademik adalah masalah akademik yang menuntut adanya penjelasan ilmiah melalui riset, yang mana ia bisa berupa: 1) adanya kesenjangan antara apa yang semestinya (*Dass sollen*) dengan apa yang senyatanya (baca: *Das sein*), 2) masalah-masalah yang belum jelas karena terkesan masih kontradiksi dan simpang siur sehingga memerlukan klarifikasi, dan 3) hal-hal yang ingin dijelaskan secara lebih mendalam oleh peneliti, terkait dengan tema kajian yang diriset. Dengan penelitian tersebut, maka kesenjangan itu dapat dijelaskan secara logis-ilmiah, faktor-faktor apa yang

memengaruhi, bagaimana hubungan antara satu veriabel dengan variabel lainnya. Demikian, halnya dengan persoalan yang masih samar, atau kontradiksi satu dengan yang lain, juga akan memperoleh penjelasan yang ilmiah melalui riset dengan data-data yang valid.

Sebagai contoh adalah ketika Anda hendak menulis riset dengan tema, "Penolakan Imam al-Thabari terhadap Qira'at Mutawatirah", maka di situ pasti ada problem akademik. Sebab mestinya *qira'at mutawâtirah* itu harus diterima sebagai bacaan yang sah untuk membaca al-Qur'an sebagaimana disepakati para ulama, namun mengapa al-Thabari menolaknya? Atas dasar apa ia menolaknya, apa implikasi terhadap penolakan qira'at tersebut? Di situlah Anda harus mencari jawaban melalui penelitian.

Dengan melakukan riset, maka semua cabang keilmuan bisa dikembangkan, dan ditelaah ulang, dikritisi, bahkan direkonstruksi, sehingga akan muncul teori-teori baru yang akan bermanfaat bagi pengembangan ilmu pengetahuan, baik secara teoritis maupun secara praksis. Bukankah terjadinya perkembangan sebuah ilmu pengetahuan itu disebabkan oleh adanya riset-riset ilmiah?

Munculnya berbagai cabang ilmu dalam Ulumul Qur'an mulai dari teori *Asbâb Nuzûl, Makki-Madani, Nâsikh-Mansûkh, Munâsabat, Majâz, Muḥkam-Mutasyâbih*[2] dan sebagainya adalah produk riset ilmiah dari para ulama. Sudah barang tentu, teori-teori tersebut juga mengalami dinamika perkembangan, sesuai dengan perkembangan zaman dan data-data baru dalam risetnya. Suatu teori ketika

[2]Uraian komprehensif tentang teori-teori Ulumul Qur'an dapat dibaca dalam Badruddîn Muhammad Abdullah al-Zarkasyî, *al-Burhân fi `Ulûm al-Qur'ân* (Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 2001), hlm. 45, 61, 145, 239.

sudah mapan –atau *normal science* meminjam istilah Thomas Kuhn–, biasa akan mengalami anomali, sehingga kemudian mengalami krisis. Maka ketika terjadi krisis, teori tersebut akan dinilai tidak lagi kompatibel menjawab persoalan, sehingga biasanya ulama atau ilmuan akan melakukan riset, untuk menjawab persoalan tersebut dengan teori baru yang ia temukan. Itulah mengapa ilmu kemudian selalu berkembang.

Demikian juga dalam studi al-Qur'an dan tafsir, di sana terdapat berbagai pendekatan dalam mengkaji al-Qur'an misalnya sebagaimana tampak dalam buku, *Approaches to The Qur'an,* yang diedit G. R. Hawting dan Abdul Kadir A. Shareef, sebuah antologi dari kumpulan tulisan riset para ilmuan al-Qur'an, baik muslim maupun non muslim. Di dalamnya terdapat banyak kajian, mulai tentang aspek gaya bahasa dan isi al-Qur'an (*aspects of the style and content of the Qur'an*), kajian tentang aspek tradisional dan modern dalam penafsiran al-Qur'an (*aspects of the traditional and modern exegeses of the Qur'an*) dan hingga sampai pada kajian al-Qur'an dalam dalam konteks yang lebih luas (*The Qur'an and Its exegeses in a wider contexts*), misalnya bagaimana menafsirkan Bible melalui al-Qur'an *Interpreting the Bible through the Qur'an*.[3]

Sebuah riset ilmiah dilakukan untuk mencari kebenaran "obyektif" (*al-ḥaqiqah al-mawdlûiyyah*) atau tujuan ilmiah tertentu, berdasarkan data-data obyektif yang ditemukan. Memang orang bisa saja berdebat tentang masalah objektivitas, bisahkah sebuah temuan riset itu benar-benar obyektif? Bukankah seorang peneliti juga

[3] G.R. Hawting and Abdul Kadir A.Shareef (ed.) *Approaches to The Qur'an,* (London and New York : Routledge 1993), hlm, 1- 71, 99-225, dan 247-249.

telah memiliki pra pemahaman terhadap obyek yang diteliti sehingga dapat memengeruhi interpretasi terhadap data yang diteliti? Untuk itu, agar tujuan tersebut sesuai dengan prosedur ilmiah yang disepakati dalam dunia ilmiah diperlukan sebuah metodologi. Apa yang disebut dengan metodologi sebenarnya adalah serangkaian proses dan prosedur yang harus ditempuh oleh seorang peneliti, baik menyangkut bagaimana metode dan pendekatan yang dipakai, kerangka teori yang digunakan, cara memperoleh data dan menganalisanya, sehingga sampai kepada sebuah kesimpulan yang benar tentang riset yang dilakukan.

Kalau demikian, penelitian yang baik mesti direncanakan dengan baik pula melalui penyusunan proposal penelitian (*khuththah al-bahts*). Di dalam proposal tentunya akan dijelaskan berbagai hal, mulai dari latar belakang masalah, problem riset, tujuan dan pentingya riset, bagaimana metode dan pendekatan untuk memecahkan problem akademik (*isykâliyyah al-bahts*), kerangka teori (*al-ithâr al-nazharî*) yang digunakan untuk membantu menjelaskan problem akademik, sumber data yang relevan, analisis data dan lain sebagainya. Uraian tentang penyusunan proposal penelitian al-Qur'an dan tafsir akan penulis jelaskan secara tersendiri di bagian epilog buku ini.

B. CIRI KHAS PENELITIAN ILMIAH

Menulis riset ilmiah, baik untuk kepentingan skripsi, tesis atau disertasi tentunya berbeda dengan menulis buku popular, reportase, atau buku daras yang hendak untuk kepentingan pengajaran mata kuliah. Ketika menulis buku popular, boleh jadi seseorang tidak disyaratkan harus menggunakan metode tertentu, atau mengkaji obyek masalah khusus secara kaku, sebagaimana dalam riset

ilmiah. Demikian pula dalam sebuah buku daras, di mana biasanya seorang dosen (penulis) cenderung hanya sekedar mengumpulkan berbagai data secara deskriptif, tanpa ada analisis yang tajam. Sebab tujuan penulisan buku daras biasanya sekedar untuk membantu para mahasiswa memahami materi-materi perkuliahan tertentu secara umum, untuk mendorong mahasiswa agar mau membaca lebih lanjut, melalui buku-buku yang direkomendasikan dosen.

Hal itu berbeda dengan menulis sebuah riset ilmiah yang memiliki syarat-syarat tertentu, baik metodologis maupun teknis yang menjadi ciri khas pokok dalam risetnya, antara lain:

1. **Bersifat Obyektif** (*mawdlû'iyyah*).

Pengertian obyektif ini setidak-tidaknya menyangkut dua hal, yaitu: *Pertama*, bahwa riset tersebut fokus kepada obyek kajian tertetu yang hendak diteliti, tidak melebar ke mana-mana. Jangan sampai ada sindiran terhadap riset Anda bahwa riset Anda itu *al-dun-ya wamâ fîha* (dunia dengan segala isinya), seolah apa saja akan dijelaskan oleh anda, karena tidak fokus. Riset yang baik adalah yang fokus dan mendalam, sehingga tidak membuat pembaca terpecah-pecah pikirannya dalam memahami hasil riset Anda. *Kedua*, bahwa hasil riset itu harus sesuai dengan data obyektif yang ada. Seorang peneliti harus melakukan penjarakan atau "distansiasi metodologi", yakni berusaha menghindari bias-bias subjektivitas pribadi, madzab, ideologi, atau kepentingan tertentu dari pihak penyandang dana misalnya. Dengan kata lain, seorang periset tidak boleh menjadi "intelektual tukang", karena hanya untuk kepentingan *ghanîmah* (baca: keuntungan finansial), sehingga idealisme

keilmuan dikorbankan. Kesungguhan, kecermatan dan ketelitian dalam riset diabaikan sama sekali. Akibatnya, hasil riset tadi jauh dari nilai-nilai obyektivitas ilmiah.

Sebagai contoh, jika Anda sebagai santri yang *nota bene* bermadzab Syafi'i, maka pada saat melakukan riset terhadap pemikiran Imam al-Syafi'i, Anda harus berusaha seobyektif mungkin, mencermati argumen atau dalil yang dipakainya. Anda tidak perlu merasa takut, *kuwalat*, atau ada kendala psikologis untuk mencoba melakukan kritik, keberatan atas sebagian pemikiran dan dalil-dalil yang digunakan Imam al-Syafii, jika dalil-dalil itu memang lemah secara faktual. Kritik adalah sebaik-baik apresiasi terhadap sebuah karya akademik, sejauh dilakukan dengan penuh ketulusan dan tanggung jawab.

Imam al-Syafi'i (w. 254 H)sendiri sebagai seorang ulama besar, sangat terbuka (*open minded*, atau *munfatih*) untuk dikritik. Beliau pernah mengatakan "*idzâ shahha al-hadîs fahuwa madzahabî*".[4] Artinya, apabila hadis itu memang shahih, maka itu juga madzahabku. Beliau juga pernah berkata, "*ra'yi shawâb wa yahtamil al-khatha', wa ra'yu ghairinâ khatha' wa yahtamil al-shawâb*". Artinya, pendapatku boleh jadi benar, tapi juga boleh jadi juga keliru, sebaliknya pendapat orang lain keliru, tapi boleh jadi juga ada celah kebenarannya.

2. **Medotologis (*manhajiyyah*)**

Pengertian metodologis adalah bahwa riset itu harus disusun secara sistematis, logis, kritis-analitik, tidak sekedar mengumpulkan data. Sehingga, uraian-uraiannya runtut dan mudah dipahami oleh para pembaca. Dengan

[4]Lihat Yûsuf al-Qarâdlawî, *al-Madkhal li Dirâsah al-Sunnah al-Nawabawiyyah* (Mesir: Maktabah Wahbiyyah, 1991).

kata lain, sebuah riset itu bukan seperti kliping yang hanya *cut and glue* (potong dan tempel), atau "kopas" alias *copy paste* dari artikel yang dimuat di internet tanpa diolah. Jangan sampai ketika Anda melakukan riset, hanya berisi kutipan-kutipan dari buku atau journal yang tidak memiliki struktur pemikiran yang jelas.

Tidak sedikit mahasiswa yang melakukan riset untuk kepentingan skripsi atau tesis, bahkan mungkin disertasi, yang belum memahami persoalan metodologi riset dengan baik. Akibatnya, skripsi, tesis atau disertasi yang ditulisnya tak ubahnya hanya seperti kumpulan data-data dan kutipan yang tidak memiliki logika berpikir sistematis dan metodis. Melakukan riset sesungguhnya ibarat seperti membuat struktur bangunan pemikiran.

Jadi, ibarat membangun rumah, seorang tukang batu harus punya kreativitas, cara dan seni, bagaimana menyusun konstruksi bangunan yang baik dan kuat; mulai dari bagaimana membuat fondasi yang kokoh, menata batu bata saat membuat dinding rumah dengan rapi, memasang gawang pintu dan jendela dengan tepat dan sebagainya. Riset itu jangan seperti toko besi dan bangunan, yang di situ memang terdapat berbagai bahan bangunan; ada pasir, batu bata, besi, semen, kayu, dan sebagainya, namun tidak disusun secara baik. Penelitian atau riset yang isinya hanya kumpulan data, tanpa disusun secara sistematis dan logis, sehingga struktur bangunan pemikirannya tidak jelas, menurut hemat penulis dapat disebut sebagai riset berwajah "toko besi dan bangunan".

Oleh sebab itu, sebagai seorang calon peneliti yang baik, ia harus mempunyai syarat-syarat sebagai berikut: *Pertama*, syarat akademis, yang antara lain: 1) mempunyai bekal pengetahuan yang cukup dan memadai tentang

isu riset atau tema yang hendak dilakukan, 2) mampu mencarikan sumber asli (*mashâdir*) dalam riset dan *marâji'* (sumber sekunder) 3) mampu berpikir sistematis, logis dan kritis, 4) mampu berpikir obyektif.

Kedua, syarat etis yang antara lain: 1) ikhlas, jujur dan amanah. Artinya, bahwa riset itu harus dilakukan dengan penuh ketulusan dan dedikasi, dapat dipercaya data-data dan kutipannya. Jangan sampai Anda sebagai peneliti melakukan plagiasi karya orang lain, 2) sabar, artinya ia ulet, tekun, dan tidak mudah putus asa dalam menjalani penelitian, termasuk ketika berhadapan dengan pembimbing Anda, yang mungkin tidak selamanya "menyenangkan". Ingat bagaimana kisah Nabi Musa a.s ketika berguru dengan Nabi Khidr. Gara-gara kurang sabar, terpaksa Nabi Musa harus berpisah dengan gurunya, dan otomatis kehilangan kesempatan berguru dengan Khidr[5]. 3) memiliki tanggung jawab akademis. Artinya, bahwa hasil riset tersebut harus dapat dipertanggungjawabkan peneliti manakala ada pihak lain yang keberatan terhadap hasil risetnya, 4) teliti dan cermat. Jangan ceroboh dalam pengutipan *foot note* atau menganalisa data. Konsultasikan masalah Anda dengan ahlinya jika merasa ragu atau kurang yakin.

C. TAFSIR, METODE TAFSIR DAN METODE PENELITIAN TAFSIR

Penjelasan terhadap tiga istilah tersebut sangat penting, agar tidak terjadi kesalahpahaman ketika seseorang melakukan riset tentang kajian al-Qur'an dan

[5]Lihat Abdul Mustaqim, "Kisah Musa dalam Surat al-Kahfi: Studi Perbandingan antara Tafsir Ruh al-Mani dan Tafsir al-Maraghi" *Skripsi* IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 1996.

Tafsir. Kesalahpahaman memahami istilah-istilah tersebut menyebabkan riset yang dilakukan sebagian mahasiswa menjadi kacau, ia kadang tidak bisa membedakan obyek material dan obyek formal, dan akibatnya ia secara metodologis gagal dalam meriset.

Ada kasus misalnya, seorang mahasiswa ingin melakukan riset kitab tafsir dengan tema, "Penafsiran al-Râzi tentang Ayat-ayat Teologi dalam *Tafsir Mafatih al-Ghaib*", tetapi ia justru menggunakan metode tafsir yang dipakai oleh penulis kitab tafsir tersebut, yakni metode *tahlîli* dengan corak falsafi. Hemat penulis, hal itu tidak tepat, sebab *tahlîli* dalam konteks itu dipakai al-Râzi saat beliau menafsirkan al-Qur'an sebagai obyek materialnya. Sementara, mahasiswa tersebut dalam risetnya sedang menjadikan *Tafsîr Mafâtih al-Ghaib* sebagai obyek materialnya dan ayat-ayat teologi sebagai obyek formalnya.

Nah, kesalahpahaman membedakan obyek material dan obyek formal kajian ini dalam mengakibatkan kesalahan dalam penggunaan metode. Akibatnya, boleh jadi ia tidak akan menemukan temuan baru dari risetnya, pasalnya ia sekedar memindah data dari kitab *Tafsîr Mafâtih al-Ghaib*, karya al-Razi yang sedang ia teliti. Padahal, mestinya ia dapat menggunakan metode deskriptif-analitis dengan pendekatan historis misalnya. Sehingga mahasiswa tadi dapat menjelaskan dan mencermati secara kritis, bagaimana situasi sosio-historis kepengarangan ketika al-Razi menafsirkan ayat-ayat teologi, aspek-aspek yang memengaruhi penafsiran, kelebihan dan kekurangannya serta implikasinya. Atau, dia dapat menggunakan pendekatan teori hermeneutis[6], sehingga dapat dianalisis misalnya

[6]Untuk mengetahui teori-teori hermeneutik, terutama tentang perkembangan makna semantis, kaedah takwil dan mekanismenya baca,

apakah al-Razi termasuk aliran obyektivis, subjektivis, atau "obyektivis cum subjektivis", dengan meminjam kategori Dr. Phil Sahiron, M.A.[7]

Ada pula kasus seorang mahasiswa hendak menulis tema, "Konsep Orbit Bulan dalam *Tafsîr Thanthawî Jawharî*", tetapi ia malah menggunakan metode tafsir tematik, maka ketika ia konsultasi kepada penulis, penulis katakan bahwa penggunaan metode tematik dalam kasus riset Anda tidak tepat. Mestinya, Anda dapat menggunakan model penelitian tokoh, secara deskriptif-analitis, yang langkah-langkahnya: misalnya, 1) menetapkan tema tentang orbit bulan, 2) menginventarisasi ayat-ayat terkait tentang dengan orbit bulan, 3) mendeskripsikan penafsiran Thanthawi Jauhari tentang ayat-ayat orbit bulan, 4) menstrukturkan secara sistematis pemikiran Thanthawî Jawharî, 5) menganalisis dan melakukan evaluasi pemikiran-pemikiran tersebut dengan teori-teori astronomi modern misalnya 6) mengambil kesimpulan, sebagai jawaban atas problem riset yang dilakukan. Nah, tentang riset model penelitian tokoh, penulis akan menjelaskan secara panjang lebar, secara teoritis dan praktis dalam pembahasan berikutnya.

Dengan demikian, untuk kasus penelitian tersebut meskipun mahasiswa tersebut mengambil tentang tema "Orbit Bulan", namun karena ia mencoba memotret tema itu lewat tokoh, maka jelas berbeda dengan model tafsir tematik, sebagaimana yang digagas oleh al-Farmawi dalam *al-Bidâyah fî Tafsîr al-Mawdlûi'*. Tentang model penelitian tafsir tematik, akan penulis jelaskan tersendiri secara teoritis dan

---

Muhammad Bu'zah, *Istiratijiyyah al-Ta'wil: min al-Nash-shiyyah ila Tafkikiyyah* (Beirut: al-Dâr al-Arabiyyah lil `Ulûm, 2011), hlm. 33-35, 72-83.

[7]Sahiron Syamsudin, *Heremeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an* (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2009), hlm. 27-63.

aplikasinya. Untuk melihat beberapa contohnya, Anda dapat membaca riset-riset tematik yang kebetulan penulis juga telah melakukan beberapa riset al-Qur'an model tematik.[8] Kembali lagi ke persoalan definisi tafsir, metode tafsir dan metode penelitian tafsir. Berikut ini penulis jelaskan perbedaan ketiga istilah tersebut terkait dengan urgensinya dalam melakukan riset.

1. **Tafsir**

Apa yang disebut sebagai tafsir dalam konteks riset ini adalah sebuah produk penafsiran (*intâj al-tafsir* atau *kitâb tafsîr*) dari seorang mufassir mengenai pemahaman suatu ayat, atau beberapa ayat dalam al-Qur'an, dengan metode atau pendekatan tertentu, sehingga makna-makna ayat yang masih samar, global, atau hal-hal yang terkesan kontradiktif menjadi lebih jelas dan rinci.

Salah satu tujuan penafsiran memang untuk menjelaskan kandungan makna ayat al-Qur'an secara lebih detail, baik hikmah, pesan moral, hukum-hukumnya, maupun nilai-nilai etik universal yang ada di dalamnya. Jadi, pengertian "tafsir" di sini lebih merupakan produk, bukan sebagai proses menafsirkan, atau bukan pula sebagai ilmu tafsir. Sebab kalau kita membaca beberapa literatur *`Ulûmul Qur'ân*, umumnya definisi tafsir lebih mengacu pada pengertian ilmu tafsir. Misalnya, definisi yang dikemukakan oleh Imam Badruddîn al-Zarkasyi, *al-tafsîr: `ilm yu'raf bihi fahm kitâbillâh al-munazzal `alâ Nabiyyihi Muḥammad, wa bayân ma`ânihi wa istikhrâj aḥkamihi wa ḥikamihi.*[9] Jadi,

[8]Beberapa riset penulis tentang kajian tematik dapat dibaca, "Anak dalam Perspektif al-Qur'an", di Lemlit UIN SUKA, 2007, "Menstruasi dalam al-Qur'an", Jurnal *al- Musawa* PSW UIN, 2008, "Paradigma Tafsir Ekologi", Diktis Kemenag RI, 2011 dan "Teologi Bencana dalam Perspektif al-Qur'an" Lemlit UIN Sunan Kalijaga 2013 dan sebagainya.

[9]Al-Zarkasyî, *al-Burhân fi `Ulûm al-Qur'ân,* Juz I, hlm. 33.

menurut definisi al-Zarkasyi, tafsir adalah ilmu yang dengannya dapat diketahui pemahaman kitab Allah (al-Qur'an) yang diturunkan kepada Nabi-Nya, Muhammad Saw, dan penjelasan tentang makna-makna, hukum-hukum dan hikmah-hikmah yang ada di dalam al-Qur'an.

Suatu produk pemikiran bisa disebut sebagai tafsir tidak harus berupa kitab tafsir yang menafsirkan seluruh ayat al-Qur'an 30 juz. Sebab Nabi Muhammad Saw sendiri, menurut pendapat yang kuat juga tidak menafsirkan seluruh ayat al-Qur'an[10], namun siapa yang menolak bahwa beliau adalah seorang mufassir? Para ulama dulu juga banyak yang melakukan penafsiran tidak lengkap, misalnya *Tafsir Juz Amma*, karya Muhammad Abduh, *Tafsir surat al-Kahfi* yang dinisbatkan pada Hamzah Fansuri, *Tafsir Surah Yâsin*, karya K.H. Bisri Mustofa, dan juga penulis sendiri –ma'af meski bukan selevel para ulama—juga pernah menulis *Tafsir Juz `Amma for Kids,* lima jilid[11].

Lalu bagaimana dengan terjemah al-Qur'an? Apakah ia dapat dikatakan sebagai tafsir, sehingga juga layak untuk diriset? Menurut hemat penulis, terjemahan al-Qur'an —dalam pengertian yang sederhana— juga bisa disebut dengan tafsir, sebab sesungguhnya dengan terjemahan itu sang penerjemah hendak menjelaskan kandungan al-Qur'an dari bahasa Arab ke bahasa yang sasaran. Bukankah dalam terjemahan juga ada nuasa tafsir, di mana kalau dicermati masing-masing penerjemah juga memiliki gaya dan metode

[10]Muhammad Husain al-Dzahabî, *al-Tafsîr wal Mufassirûn,* Jilid I, hlm.51

[11]Salah satu keunikan Tafsir Juz Amma pelulis adalah bahwa dalam tafsirnya dijelaskan uraian makna kosa kata, *asbab nuzul, point-point* penafsiran dan ilustrasi gambar yang dapat membantu penjelasan ayat atau surat yang ditafsirkan. Lihat Abdul Mustaqim, *Tafsir Juz Amma For Kids,* Jilid 1-5 (Yogyakarta: Insan Madani, 2010).

tersendiri. Sebut saja misalnya, Prof. Mahmud Yunus ketika menerjemahkan frase *rabbil a`lamîn,* beliau menerjemahkan dengan pendidik alam, bukan dengan pemilik alam atau Tuhan semesta alam. Termasuk terjemahan M. Tholib, dalam karya yang menerjemahkan frasa *rabb al-nâs* dengan "Tuhannya manusia dan jin". Dari mana terjemahan kata jin di situ muncul ? Sebab di dalam ayat itu hanya disebut *rabb al-nâs*. Nah, di situlah Anda dapat melakukan riset tentang karya terjemah al-Qur'an. Bagaimana misalnya cara (metode) menerjemahkannya, cirikhasnya, sumber rujukan terjemahnya, keunikan, kelebihan dan kekurangannya dan lain sebagainya.

Lebih lanjut, ketika menafsirkan al-Qur'an, seseorang bisa saja hanya mengambil tema-tema tertentu dari al-Qur'an untuk ditafsirkan, seperti yang menjadi trend dalam perkembangan tafsir modern-kontemporer. Misalnya, *Major Themes of the Qur'an*, karya Prof. Dr. Fazlur Rahman, *Agama Ramah Lingkungan*, karya Prof Dr. Mujiono Abdillah, *Ri'ayah al-Bi'ah `Inda Syari'ah al-Islam*, karya Prof. Dr. Yusuf al-Qaradlawi, *Qur'an and Woman* karya Prof. Dr. Amina Wadud dan lain sebagainya. Anda juga bisa menulis riset dengan tafsir model tematik, misalnya, "Penafsiran atas Ayat-ayat Multikultural", "Kemiskinan dalam Perspektif al-Qur'an", "Hak-hak Anak dalam pandangan al-Qur'an", "Wawasan al-Qur'an tentang Bencana" dan lain sebagainya. Pendek kata, apa yang disebut tafsir, tidak harus utuh menafsirkan al-Qur'an 30 Juz. Begitu pula, sebuah kitab yang hendak diteliti, tidak harus kitab tafsir yang lengkap menafsirkan 30 Juz al-Qur'an, sehingga Anda dapat memilih sebuah karya tafsir pada surat tertentu atau juz tertentu.

Bahkan, Anda juga boleh meneliti pemikiran atau uraian tafsir dalam kitab-kitab tertentu yang tidak ditulis

oleh mufassir dalam sebuah kitab tafsir. Misalnya, "Penafsiran ayat-ayat tentang Kematian dalam *Kitab Mukâsyafah al-Qulûb* karya Imam al-Ghazali", atau penafsiran ayat-ayat tentang zuhud dalam *Kitab Nasha'ih al-Ibâd* karya Imam Nawawi al-Bantani. Yang penting Anda dapat memberikan alasan secara akademik, mengapa Anda memilih tema itu dan tokoh tersebut.

Betapapun apa yang disebut dengan tafsir tidak harus utuh menafsirkan ayat al-Qur'an secara lengkap 30 Juz, namun tidak berarti semua produk pemikiran yang mengutip ayat dan hadis bisa dikategorikan sebagai kitab tafsir. Ini kalau kita sepakat mengikuti pendapat yang ketat bahwa apa yang disebut kitab tafsir harus obyek yang dijelaskan adalah ayat-ayat al-Qur'an, bukan sekedar pemikiran yang dilegitimasi atau ditempeli ayat-ayat al-Qur'an. Sebab, kalau semua buku atau kitab yang mengutip ayat-ayat al-Qur'an, atau hadis dikatakan sebagai kitab tafsir, maka semua buku tentang kajian keislaman atau *Dirâsah Islâmiyyah* seperti Fikih, Ushul Fiqh Kalam, Sejarah, Fara'id, Tasawuf Filsafat Islam akan disebut sebagai kitab tafsir. Padahal setiap cabang keilmuan memiliki aksentuasi kajian (obyek formal) yang berbeda satu dengan yang lainnya. Sebagai implikasinya, definisi masing-masing cabang ilmu keislaman menjadi kabur.

Tafsir sebagai hasil atau produk dialektika antara nalar seorang mufassir dengan teks, dan konteks yang melingkupinya, meniscayakan adanya dinamika yang terus-menerus, tafsir tidak mengalami titik henti (stagnasi). Itulah mengapa produk tafsir perlu diteliti, bagaimana proses dialektika tersebut terjadi, bagaimana *change and continuity* dan bagaimana relevansinya dengan konteks kekinian dan sebagainya.

Sebagai contoh jika produk tafsir era klasik dan tengah cenderung tafsir tradisional-tekstual, repetitif, atomistik bahkan ideologis[12], maka tidak demikian halnya dengan orientasi tafsir yang berkembang di era modern.[13] Tafsir era modern ternyata telah mengalami pergeseran paradigma. Tafsir di era modern terkesan lebih kritis melihat isu-isu aktual terkait dengan kemoderanan saat itu, seperti persoalan politik, hubungan akal dan wahyu, al-Qur'an dan sains, dan ketertinggalan Umat Islam dari Barat dan lain sebagainya. Sebut saja misalnya tokoh-tokoh Tafsir Era Modern seperti Syah Waliyyullah al-Dihlawi (1703-1762 M) dengan karyanya, *Hujjatullâh al-Balighah,* Syed Ahmad Khan, (1817-1898) dengan karyanya *Tafsir al-Qur'an* Muhammad Abduh (1849-1905) dengan karyanya *Tafsir al-Manâr,* Abdul Kalam Azad (1888- 1959) dengan karyanya, *Tarjumân al-Qur'ân*, Thanthawî Jawhari (w. 1940) dengan tafsirnya *Jawâhir al-Qur'ân, dan* Ahmad Khalafullah dengan bukunya *al-Fann al-Qashashî fil Qur'ân al-Karîm* dan sebagainya.

Tema-tema kajian mereka secara umum terkait dengan persoalan *scientific aspects,* yakni bagaimana hubungan sains dengan al-Qur'an, *practical issues* yakni isu-isu praksis yang berkembang di masyarakat modern, *political thought*, yakni masalah pemikiran politik Islam, dan *social life,* misalnya masalah gender, musik, riba dan bunga bank.

Untuk lebih mengenal berbagai produk kitab tafsir, baik tokoh dan metodologinya, penulis menganjurkan kepada para mahasiswa untuk membaca kitab-kitab seperti,

---

[12]Baca lebih lanjut Abdul Mustaqim, *Aliran-aliran Tafsir* (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2007).

[13]Lihat, J.M. S. Baljon. *Modern Muslim Koran Interpretation* (Leiden: E.J. Brill 1986).

Madzâhib al-Tafsir al-Islami, karya Ignaz Goldziher yang diterjemahkan ke dalam bahasa Arab oleh Abdul Halim al-Najjâr, *al-Tafsir wal Mufassirûn*, karya Dr. Muhammad Husain al-Dzahabi, *al-Tafsîr al Mufassirûn fi Tsaubihi al-Qasyîb*, karya Dr. Muhammad Hadi Ma'rifah, tokoh Syi'ah, *al-Tafsir wal Mufassirûn fi `Ashr al-Hadits*, karya, Dr. Abdul Qadir Muhammad Shâlih, dan sebagainya.

Untuk karya-karya yang berbahasa Inggris, Anda dapat membaca buku *Modern Muslim Koran Interpretation*, karya J.M.S Baljon, *Modern Muslim Intellectual and The Qur'an* yang diedit Suha Taji Farouki, *Approaches to the Qur'an*, yang diedit G.R. Hawting and Abdul Kader A. Shareef, *Al-Qur'an and Its Interpreters*, karya Mahmud Ayyub, dan lain sebagainya. Buku-buku tersebut akan membantu Anda dalam memperoleh informasi tentang produk-produk tafsir dan metodologinya.

2. **Metode Tafsir**

Apa yang disebut dengan metode adalah *the way of doing anything*, cara untuk mengerjakan sesuatu apapun. Metode tafsir adalah cara yang dipakai oleh suatu cara yang digunakan oleh seorang mufassir untuk menjelaskan atau menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an berdasarkan kaedah–kaedah yang telah dirumuskan dan diakui kebenarannya supaya sampai kepada tujuan penafsiran.

Dalam studi tafsir ada beberapa metode yang popular dalam penafsiran al-Qur'an. Namun yang dimaksud "metode", dalam hal ini adalah metode penyajian tafsir (*tharîqah tahdlir al-tafsî*r), yaitu:

a. Metode Tafsir *Ijmâli* (global), yaitu metode tafsir yang dalam menjelaskan ayat al-Qur'an bersifat global. Jadi, yang dijelaskan adalah pesan-pesan pokok dari ayat

yang ditafsirkan dan seorang penafsir menghindari uraian yang bertele-tele, dan istilah-istilah teknis dalam ilmu-ilmu al-Qur'an. Metode ini adalah berusaha menafsirkan al-Qur'an secara singkat dan global, dengan menjelaskan makna yang dimaksud tiap kalimat dengan bahasa yang ringkas sehingga mudah dipahami. Urutan penafsiran sama dengan metode tahlili (analitis), namun memiliki perbedaan dalam hal penjelasan yang singkat dan tidak panjang lebar. Keistimewaan tafsir ini ada pada kemudahannya sehingga dapat dikonsumsi oleh lapisan dan tingkatan kaum muslimin secara merata. Sedangkan kelemahannya ada pada penjelasannya yang terlalu ringkas sehingga tidak dapat menguak makna ayat yang luas dan tidak dapat menyelesaikan masalah secara tuntas.

Metode seperti ini agaknya lebih tepat, jika ingin disampaikan untuk komunitas orang-orang awam, atau untuk kepentingan praksis. Misalnya, saat Anda menjelaskan di forum khutbah, atau pengajian umum. Diantara kitab tafsir yang menggunakan metode tafsir ijmali adalah *Tafsir al-Jalâlayn,* karya Jalaluddîn al-Mahalli dan Jalâluddîn al-Suyuthi.

b. Metode Tafsir *Tahlîli* (analitis), yaitu metode tafsir yang mencoba menjelaskan ayat al-Qur'an secara analisis, berbagai aspek yang terkait dengan ayat al-Qur'an. Misalnya, aspek *asbâb nuzûl* (konteks turunnya ayat), aspek *manâsabah* (keterkaitan ayat-satu dengan ayat lain, atau keterkaitan antara tema dan sebagainya), aspek *balâghah*-nya (retorika dan keindahan bahasanya), aspek hukum dan lain sebagainya. Metode seperti ini agaknya cocok untuk kepentingan akademis di mana para pembaca relatif memiliki kesiapan memahami

istilah-istilah teknis. Metode analisis atau *tahlili* ini adalah metode yang umumnya para mufassir. Mereka menafsirkan ayat al-Qur'an sesuai dengan *tartîb mushhafi* dari awal Surat al-Fâtihah sampai Surat al-Nâs. Contohnya, *Tafsir Mafâtih al-Ghaib*, atau yang disebut juga dengan *Tafsir al-Kabîr*, Karya Fakhruddin al-Razi, Al-Kasy-syâf, karya al-Zamakhsyari, dsb.

c. Metode Tafsir *Muqârin* (komparatif), yaitu: metode tafsir yang dalam menjelaskan ayat-ayat al-Qur'an dengan membandingkan antara ayat al-Qur'an dengan Hadis, atau membandingkan antara pendapat satu tokoh mufassir dengan mufassir yang lain dalam satu atau beberapa ayat yang ditafsirkan, atau membandingkan antara al-Qur'an dengan kitab Suci lain. Dengan perbandingan maka akan tampak, sisi persamaan dan perbedaan, mengapa sama dan mengapa berbeda. Lalu anda mencoba mencari sintesa kreatif dari keunggulan masing-masing sebagai sebuah kontribusi riset anda.
d. Metode Tafsir *Mawdlû'i* (tematik), yaitu: suatu cara menafsirkan al-Qur'an dengan mengambil tema tertentu, lalu mengumpulkan ayat-ayat yang terkait dengan tema tersebut, kemudian dijelas satu-persatu dari sisi semantisnya dan, penafsirannya, dihubungkan satu dengan yang lain, sehingga membentuk suatu gagasan yang utuh dan komprehensip mengenai pandangan al-Qur'an terhadap tema yang dikaji. Metode tematik ini menjadi trend baru dalam penafsiran al-Qur'an era modern-kontemporer. Ada beberapa contoh model tafsir tematik. *Al-Ribâ fil Qur'ân*, *al-Mar'ah fil Qur'ân*, *al-Jihâd fi Dlaw'i al-Qur'ân*, dan lain sebagainya.

3. **Metode Penelitian Tafsir**

Metode penelitian tafsir adalah cara atau metode yang

dipakai peneliti dalam melakukan riset terhadap kitab-kitab tafsir. Jadi, sebenarnya letak perbedaan yang tegas antara penelitian al-Qur'an dengan penelitian tafsir adalah pada obyek material kajiannya. Dalam penelitian al-Qur'an, obyek materialnya adalah al-Qur'an itu sendiri, sementara dalam penelitian tafsir obyek materialnya adalah kitab tafsir, yang *notabene* merupakan hasil riset dari seorang penafsir.

Dengan demikian, penelitian tafsir sesungguhnya adalah riset terhadap riset yang telah dilakukan seorang penafsir yang menafsirkan al-Qur'an. Penelitian tafsir adalah bagian dari penelitian al-Qur'an, sebab salah satu ranah dalam penelitian al-Qur'an adalah resepsi hermeneutis yang berupa produk-produk kitab tafsir.

Sebagai contoh, kalau Anda mau meneliti tentang tema "Teologi Bencana dalam Perspektif al-Qur'an", maka ini berarti Anda melakukan penelitian al-Qur'an. Anda akan menjadikan ayat-ayat al-Qur'an yang terkait dengan persoalan musibah. Misalnya, ayat-ayat yang ada term *balâ', mushîbah, fitnah, `adzâb, `iqâb* dan sebagainya, sebagai obyek material dalam kajian tersebut. Dalam hal ini kalau pun Anda menggunakan kitab-kitab tafsir sebagai referensi itu sah-sah saja, namun yang jelas Anda ingin membangun konstruksi logis tentang teologi bencana menurut pandangan al-Qur'an. Anda akan menjelaskan tentang hakikat bencana, penyebab terjadinya bencana dan solusi menghadapi bencana menurut pandangan al-Qur'an.

Hal itu berbeda ketika Anda melakukan riset tentang penelitian tafsir. Misalnya Anda mengajukan judul skripsi "Pemikiran Teologi Fakhruddin al-Razi: Studi Tentang Ayat-ayat Teologi dalam Tafsir al-Kabir," Maka, Anda akan menjadikan kitab *Tafsir al-Kabîr* sebagai obyek material untuk melihat bagaimana al-Râzi menafsirkan ayat-ayat yang biasa

diperdebatkan oleh para teolog abad Pertengahan dalam tafsirnya. Jadi, Anda perlu membaca penafsiran al-Râzi, misalnya mengenai ayat-ayat tentang kebebasan manusia berbuat, dan ayat-ayat tentang sifat Allah, ayat tentang *ru'yatullâh* (kemungkinan Tuhan bisa dilihat di akhirat) dan sebagainya. Dari situ, Anda melakukan analisis dan membangun konstruksi logis untuk menjelaskan bagaimana pemikiran teologi al-Râzi, apakah pemikiran teologinya itu condong ke Sunnni Asy`ariyah, Syi'ah, Mu'tazilah atau Khawarij ?

Pendek kata, dilihat dari cakupannya, penelitian al-Qur'an lebih luas katimbang penelitian tafsir. Penelitian tafsir bisa dimasukkan dalam kategori penelitian al-Qur'an, khususnya pada ranah resepsi hermeneutis yang tekanannya pada pemahaman, teori penafsiran dan problem pemberian makna dan segala kompleksitas yang ada di dalamnya.

D. TUJUAN PENELITIAN AL-QUR'AN DAN TAFSIR

Ada pertanyaan filosofis yang muncul dikalangan sebagian mahasiswa, mengapa al-Qur'an perlu diteliti? Demikian pula, mengapa kitab-kitab Tafsir juga diteliti? Apakah kita masih meragukan kebenaran al-Qur'an dan meragukan para ulama? Lalu kalau memang perlu diteliti, apanya yang hendak diteliti?

Menanggapi pertanyaan tersebut, maka menurut hemat penulis, penelitian terhadap al-Qur'an bagi kalangan muslim (*insider*) dalam konteks riset ini, bukan lagi mempersoalkan tentang kebenaran otentisitas al-Qur'an, apakah ia benar otentik dari Allah Swt atau tidak, sebab problem otentisitas al-Qur'an sudah kita anggap selesai setelah para sahabat melakukan kodifikasi mulai era Nabi

Saw, era Abu Bakar, kemudian di sempurnakan oleh Usman bin Affan. Mempersoalkan otentisitas al-Qur'an secara teologis tampaknya akan "mengganggu" keimanan kita terhadap al-Qur'an, meskipun secara 'akademik-ilmiah' 'sah-sah saja' bertanya seperti itu.

Tetapi perlu diingat bahwa sejarah al-Qur'an sudah 'sangat jelas' dan terbukti secara ilmiah menegaskan bahwa al-Qur'an yang sampai ke tangan kita benar-benar otentik, sehingga para ulama menyimpulkan bahwa al-Qur'an adalah termasuk teks yang transmisinya dilakukan secara mutawatir sehingga menduduki derajat *qath`iyy al-wurûd.* Sebagian orientalis yang jujur dan obyektif dalam kajian al-Qur'an juga mengakui keistemewaan al-Qur'an, misalnya Prof. Isa .J Boullata, kelahiran Yerusalem, seorang pakar Bahasa Arab di McGill University.[14]

Boleh jadi memang ada sebagian orientalis, atau orang yang terpengaruh oleh pemikiran mereka mencoba melakukan kajian-kajian di seputar historisitas al-Qur'an, termasuk mengenai kodifikasi era Usman bin Affan dan *Rasm*-nya, dan masalah perbedaan qira'at yang ada, mereka lalu berkesimpulan bahwa al-Qur'an yang sampai ke kita ada campur tangan politik, tidak lagi benar-benar otentik, kacau dan sebagainya[15]. Namun hemat penulis, kajian-kajian tersebut sudah dijawab oleh para ulama berikutnya, seperti

[14]Lebih lanjut, Issa J. Boullata, *I'jaz al-Qur'an al-Karim abr al-Tarikh* terj. Bachrum B, dkk, *al-Qur'an yang Menakjubkan* (Jakarta: Lentera Hati, 2008). Di dalam buku tersebut ditegaskan bahwa al-Qur'an bukti kenabian Muhammad, ia memiliki keistimewaan dan ia bukanlah ciptaan manusia seperti yang dituduhkan para orientalis.

[15]Tentang kajian para orientalis seperti Theodor Noldeke, Arthur Jeffery, Abraham Geiger, Margoliouth, Leone Caetani dsb, yang menyoal otentisitas al-Qur'an, dapat dibaca pada Ibnu Warraq (ed.) *The Origin of the Qur'an: Classical Essays on Islamic Holy Book* (New York: Prometheus Book, 1998).

Dr. Musthafa al-Azami, dalam bukunya *The History of Qur'anic Texts from Revelation to Compilation*, Dr. Abdul Fattah Abdul Ghani al-Qâdli dalam buku *al-Qira'ât fi Nazhar al-Mustasyriqîn wal Mulḥidîn*, Dr. Abdus Shabur Syahin, dalam *Târîkh al-Qur'ân* dan lain sebagainya. Dengan demikian, penelitian al-Qur'an dan Tafsir yang hendak dilakukan adalah berkait dengan upaya-upaya bagaimana menggali kandungan makna-makna al-Qur'an, dimensi I'jaz al-Qur'an, metodologi pemahaman tokoh mengenai al-Qur'an, termasuk bagaimana respon masyarakat terhadap kehadiran al-Qur'an.

Al-Qur'an sesungguhnya ibarat lautan tak bertepi (*baḥr lâ sâḥila lahu*). Sejak diturunkannya, hingga sekarang telah muncul berbagai produk penafsiran, mulai dari yang masih bersifat sederhana hingga yang sangat rumit. Berbagai kitab tafsir muncul berjilid-jilid. Hal itu tidak pernah menyurutkan para ulama untuk terus meneliti dimensi-dimensi yang terkandung dalam al-Qur'an.

Berdasarkan pilihan-pilihan metode tertentu, penelitian al-Qur'an dan Tafsir secara khusus untuk mencapai tujuan-tujuan sebagai berikut:

Pertama, untuk mencari kejelasan. Hal ini biasanya dipakai untuk riset atau kajian yang bersifat deskriptif. Misalnya, dalam beberapa buku Anda temukan informasi tentang "kontroversi konsep syafa'at" yang masih simpang siur dan belum jelas. Maka, tugas Anda adalah mencari data dan informasi sejelas mungkin untuk menjelaskan konsep tersebut. Dengan begitu, maka kontribusi riset Anda menjadi jelas. Misalnya, setelah riset, Anda bisa menegaskan bahwa kontrovesi tentang ada dan tidak adanya "syafa'at" di hari Kiamat nanti, lebih disebabkan karena faktor ideologis dan metodologi penafsiran yang parsial-atomistik dan tidak tematik. Maka, sebagai solusinya, diperlukan kajian tematik

untuk memahami al-Qur'an dan menghindarkan bias-bias ideologi madzhab.

Kedua, untuk mengkritik pemikiran tokoh penafsir tertentu, di mana seorang peneliti akan menunjukkan keberatan-keberatan terhadap pemikiran tokoh. Sudah barang tentu, seorang peneliti harus mampu mengemukakan argumentasi, tidak asal mengkritik. Dalam kajian seperti ini, berarti Anda akan menggunakan kajian kritis-analitis. Satu hal yang perlu diingat bahwa mengkritik seorang tokoh, tidak berarti menghina atau melecehkan kepakaran tokoh tersebut. Mengkritik berarti menunjukkan keberatan atas suatu pendapat atau kelemahannya, secara akademik-argumentatif. Bahkan pengertian kritik (*al-naqd)* dalam istilah modern lebih pada penilaian dan melakukan analisis terhadap pemikiran seseorang untuk menjelaskan kelebihan dan kekurangannya, dengan ukuran-ukuran tertentu.[16]

Ketiga, untuk menegaskan suatu teori. Misalnya, dalam kajian tafsir ada teori yang menyatakan bahwa *la tarâduf fi kalimat al-Qur'ân*, (tidak ada sinonimitas kata dalam al-Qur'an), sebagaimana dikemukakan oleh `Aisyah bint Syathi' dan juga Muhammad Syahrûr. Ketika Anda hendak menegaskan atau mengokohkan teori tersebut, Anda mesti mencermati asumsi dan argumentasi yang dipakai oleh mereka, apakah memang asumsi dan argument tersebut kuat atau tidak? Bahkan Anda mesti mencarikan argumentasi lain dan bukti-bukti untuk memperkuat teori tersebut secara obyektif. Kajian seperti ini berarti lebih pada *context of justification.*

Keempat, untuk menemukan teori baru. Sebuah

[16]Ali Jawwâd Thâhir, *Muqaddimah fi al-Naqd al-Adabi* (Beirut: al-Mua'ssasah li al-Dirasat wa al-Nasyr, 1997), hlm. 339.

teori tidak selamanya ia bisa bertahan,sebab dunia ilmu pengetahuan itu bersifat dinamis. Dengan melakukan riset maka dimungkinkan akan ada temuan teori baru. Pengalaman penulis ketika menulis disertasi, di sana penulis menenukan suatu teori tentang perkembangan tafsir. Jika selama ini teorinya berbunyi *taghayyur wa tathawwur al-tafsir bi taghayyur al-zamân wal makân*, maka penulis menyatakan bahwa *taghayyur wa tathawwur al-tafsîr bi taghayyur wa tathawwur nuzhum al- ma'rifah*" (perubahan dan perkembangan tafsir disebabkan oleh perubahan dan perkembangan episteme atau cara berpikir). Mengapa perubahan epistemologi penting? Sebab, kalaupun zaman dan tempat berubah, jika epistem (cara berpikir) kita tidak berubah, maka hal itu tidak akan memengaruhi perkembangan tafsir.[17] Untuk menemukan teori tersebut penulis menggunakan teori *The History of Idea* di mana, ternyata perkembangan tafsir secara epistemologi telah mengalami pergeseran dari era klasik yang berbasis nalar mitis, ke era Abad Pertengahan yang berbasi nalar ideologis dan kemudian berubah menjadi nalar kritis pada era modern-kontemporer. Kajian tersebut dalam batas-batas tertentu dapat dikatakan sudah pada level *context of discovery,* yakni menemukan teori.

Kelima, untuk membandingkan (komparasi) satu pemikiran atau konsep dengan konsep yang lain. Dalam hal ini Anda jelas akan menggunakan metode komparatif. Untuk lebih jelasnya, silahkan baca pada bagian model penelitian komparatif yang akan penulis jelaskan pada bagian tersendiri.

[17]Lebih lanjut baca buku seri Disertasi Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: LKiS, 2010)

E. RANAH PENELITIAN AL-QUR'AN DAN TAFSIR

Lebih lanjut, terkait dengan ranah penelitian al-Qur'an, Amin al-Khûlî dalam kitabnya, *Manâhij Tajdîd* riset tentang al-Qur'an memetakan kajian al-Qur'an menjadi dua ketegori besar[18], yaitu:

Pertama, *dirâsah mâ fil qur' ân nafsih* (kajian tentang apa yang ada dalam al-Qur'an itu sendiri). Penulis lalu menyebutnya dengan istilah kajian internal al-Qur'an. Yang termasuk kajian aspek internal al-Qur'an antara lain adalah kajian yang dimaksudkan mengungkap aspek makna dan pesan yang terkandung dalam al-Qur'an, atau yang sering disebut kajian tafsir. Termasuk pula dalam hal ini adalah kajian yang berupaya mengungkap dimensi i'jaz al-Qur'an, kisah-kisah al-Qur'an, *Aqsâm al-Qur'ân*, *Majâz fil al-Qur'ân* dan sebagainya.

Kedua, *dirâsah mâ ḥawl al-Qur'ân*, (kajian di seputar al-Qur'an). Penulis menyebutnya dengan istilah kajian eksternal al-Qur'an. Yang termasuk kajian eksternal misalnya, tentang sejarah teks al-Qur'an, konteks sosio-historis al-Qur'an, aspek *asbâbun nuzûl*, sejarah kodifikasi al-Qur'an, dan sebagainya. Bahkan kemudian dalam perkembangan selanjutnya, kajian al-Qur'an merambah kepada kajian tentang respon dan resepsi masyarakat terhadap kehadiran al-Qur'an itu sendiri, yang sering disebut dengan istilah *living qur'an,* atau al-Qur'an yang hidup di masyarakat. Neal Robinson dalam bukunya, *Discovering The Qur'an; A Contemporary Approach to Veiled Text* menyebutnya dengan istilah *"al-Qur'an in everday life*, yakni bagaimana al-Qur'an dalam kehidupan sehari-hari umat Islam, bagai mana al-Qur'an dipraktikkan oleh umat Islam (*al-Qur'an as experienced by Muslims*), mulai

[18]Amîn Amîn al-Khûlî, *Manâhij Tajdîd fi al-Naḥwi wal Balâghah wa al-Tafsir wal Adab* (Mesir Dâr al-Ma'rifah 1961), hlm. 234.

dari praktik pembelajaran, pembacaan, penghafalan al-Qur'an, hingga mendengarkan dan menghayatinya dengan berbagai keunikan fenomenanya.[19] Kemudian hal itu dalam masyarakat muslim akan melahirkan berbagai praktik tradisi, seperti tradisi khataman al-Qur'an, penggunaan ayat al-Qur'an untuk pengobatan, mushaf al-Qur'an sebagai mahar dalam pernikahan, praktik musabaqaah tilawah al-Qur'an dan lain sebagainya.

Dari pemetaan dua ketegori besar tersebut, yaitu kajian internal al-Qur'an dan kajian eksternal al-Qur'an, penulis mencoba memetakan kajian al-Qur'an menjadi tiga ranah, dengan meminjam teori resepsi (*reception theory*) dalam ilmu Sastra yang digagas oleh Hans-Robert Jauss, seorang Ilmuan Jerman. Tiga ranah kajian al-Qur'an itu adalah, yaitu *Pertama*, ranah hermeneutis yang menekankan pada aspek pemaknaan dan tafsir, yang kemudian melahirkan berbagai produk karya tafsir dan terjemahan al-Qur'an. *Kedua*, ranah estetis yang menekankan pada aspek keindahan yang dapat berupa karya tulisan *(rasm) dan* suara dengan munculnya lagu-lagu cara tilawah al-Qur'an. Dan, *ketiga*, ranah sosio-kultural, yang menekankan pada aspek tradisi dan budaya yang hidup di masyarakat terkait dengan respon dan resepsi mereka terhadap al-Qur'an.

Adapun pengertian teori resepsi adalah sebagai berikut: r*eception theory is a version of reader response literary theory that emphasizes the reader's reception of a literary text. It is more generally called audience reception in the analysis of communications models.*[20] Artinya, teori resepsi adalah

[19]Neal Robinson, *Discovering The Qur'an; A Contemporary Approach to Veiled Text* (London: SCM Press LTD, 1996), hlm. 9-17.

[20]Hans Robert Jauss, penggagas *reception theory* dalam ilmu Sastra, yang sangat memengaruhi pada kajian-kajian sastra di Jerman sejak

sebuah versi dari teori sastra tentang respon pembaca yang menekankan pada resepsi atau penerimaan pembaca pada sebuah teks sastra. Secara umum teori itu disebut juga dengan resepsi *audien* dalam analisis model komunikasi. Jadi, teori resepsi adalah salah satu teori sastra yang menekankan peran pembaca dalam menyambut sebuah kehadiran karya sastra. Teori tersebut juga merupakan proses hermeneutis yang memberikan peluang kepada pembaca untuk aktif memaknai teks. Pendekatan teori resepsi berfokus pada ruang lingkup untuk "negosiasi" dan "oposisi". Ini berarti bahwa "teks"-baik itu buku, film, atau kerja yang kreatif lainnya tidak hanya secara pasif diterima oleh penonton atau pembaca. Demikian juga dengan al-Qur'an yang secara dinamis direspon oleh masyarakat muslim. Justru al-Qur'an dalam ruang-ruang sosial terasa sangat dinamis diapresiasi dan diresepsi oleh masyarakat.

Betapa kehadiran al-Qur'an disambut dan diresepsi oleh masyarakat muslim secara sangat beragam. Ada yang tertarik pada aspek bagaimana memahami isi kandungannya, ada pula yang tertarik pada aspek keindahannya, dan lain sebagainya. Dengan demikian, pembaca atau pemirsa menafsirkan makna teks berdasarkan latar belakang budaya individu mereka dan pengalaman hidup. Pada intinya, arti dari sebuah teks tidak melekat dalam teks itu sendiri, tetapi diciptakan dalam hubungan antara teks dan pembaca.

Selanjutnya, penulis mencoba memetakan riset al-Qur'an dan Tafsir secara dengan "teori aksentuatif", menjadi enam ranah, meskipun dalam hal ini penulis hanya mengetengahkan contoh lima ranah, yaitu:

---

tahun 1960-an hingga awal 1970-an. Lihat, Jauss, Hans Robert; Elizabeth Benzinger *New Literary History,* 1970. Lihat pula http://en.wikipedia.org/wiki/Horizons_of_Expectation#cite_note-1

1. Penelitian tematik (*dirâsat al-mawdlû'iyyah*) , yang tekanannya pada topik atau tema isu yang ada dalam al-Qur'an. Misal, tema tentang korupsi, perempuan, perbudakan (*human trafficking*), lingkungan (ekologi) dan lain sebagai.
2. Penelitian tokoh (*dirâsat fi rijal al-mufassirîn wal musytasyriqîn*), yang tekanannya pada pemikiran tokoh-tokoh yang mengkaji al-Qur'an dan atau Tafsir, baik dari sarjana muslim atau orientalis, baik individual atau kolektif.
3. Penelitian kawasan (*dirâsat 'an al-manthiqah*), yang memfokuskan pada aspek kawasan yang memiliki kekhasan dalam kajian al-Qur'an atau tafsir. Misalnya, produk-produk tafsir local Jawa, Sunda , Madura, Aceh dan lain sebagainya. Atau tafsir-tafsir yang beredar dan berkembang di kawasan Indonesia, Mesir, Maroko, India-Pakistan dan sebagainya.
4. Penelitian *Living Qur'an* (*dirâsat fi al-Qur'ân al-ḥayy*), yang fokusnya pada bagaimana praktik masyarakat berinteraksi dengan al-Qur'an, apa maknanya dan bagaimana relasi antara teks ayat al-Qur'an dengan praktik sosial di masyarakat. Itulah perbedaan penelitian *living qur'an* dengan penelitian sosial keagamaan secara umum.
5. Penelitian *makhtuthât* melalui pendekatan filologi (baca: *Taḥqîq al-Kutub/Makhtuthât*), yang fokusnya pada kajian manuskrip, teks-teks masa lalu yang belum di publikasikan. Misalnya, makhtuthat kitab tafsir karya Kyai Shaleh Darat al-Samarani, yang berjudul *Faidl al-Rahmân min Tarjamati Kalam Malik al-Dayyan*, sebuah karya kitab tafsir berbahasa Jawa yang pertama kali atas permintaan R.A Kartini. Tafsir ini bernuasa sufistik

dan juga mengandung elemen kultur Jawa. Sehingga sebagai produk tafsir lokal layak untuk diriset.

6. Penelitian komparatif (*Dirâsat muqâranah*), yang fokusnya pada kajian membandingkan antara satu tokoh dengan tokoh lain, atau satu kawasan dengan kawasan yang lain.

Uraian dari masing-masing ranah penelitian di atas, dapat dibaca dalam bab-bab berikutnya. Perlu penulis tegaskan di sini, khusus terkait dengan penelitian komparatif, bahwa sebenarnya penelitian komparatif itu tekanannya bukan pada obyek, melainkan pada metode dan sifat penelitian. Jadi, komparatif dapat diterapkan ke dalam lima ranah penelitian di atas, baik pada kajian tokoh, tema, kawasan, *makhthûthât* (manuskrip) maupun *living Qur'an*. *Wa Allâhu a'lam bi al-shawâb.*

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

Model Penelitian Tokoh 2

Outline Bab II

A. Hakikat Penelitian Tokoh 31
B. Tujuan Penelitian Tokoh Mufassir 34
C. Pertimbangan dalam Penelitian Tokoh 37
D. Objek Kajian Tokoh 40
E. Metodologi dalam Penelitian Tokoh 41
F. Aplikasi Penelitian Tokoh 43

A. HAKIKAT PENELITIAN TOKOH

Penelitian tokoh tafsir (*al-bahts fi al-rijâl al-tafsîr*) sering disebut juga dengan istilah penelitian riwayat hidup individu (*indifidual life history*). Jika dilihat dari segi prinsip metodologi dan logika riset, sebenarnya penelitian tokoh tidak jauh berbeda dengan model penelitian yang lain, seperti penelitian tentang tematik. Di dalamnya pasti ada latar belakang masalah, mengapa misalnya tokoh dan pemikirannya perlu diriset, apa problem risetnya, lalu dengan metode apa problem riset itu hendak dipecahkan, serta apa kira-kira kontribusinya bagi perkembangan ilmu pengetahuan.

Studi tokoh merupakan salah satu jenis penelitian kualitatif (*qualitative research*) yang sering dilakukan untuk menyelesaikan studi dalam bentuk skripsi, tesis, dan disertasi.

Hakikat studi tokoh adalah studi kajian secara mendalam, sistematis, kritis mengenai sejarah tokoh, ide atau gagasan orisinal, serta konteks sosio-historis yang melingkupi tokoh yang dikaji.

Dalam konteks penelitian al-Qur'an dan tafsir, sebenarnya para ulama telah banyak melakukan model kajian tokoh-tokoh penafsir. Sebut saja misalnya, *al-Tafsir wal Mufassirûn*, karya Dr. Muhammad Husain al-Dzahabî, yang banyak menjelaskan tentang tokoh-tokoh mufassir Era Klasik dan Era Pertengahan, dan juga sebagian tokoh mufassir modern, seperti Muhammad Abduh, Ahmad Musthafâ al-Maraghî, dan Jamâluddîn al-Qâsimi. Hasil riset al-Dzahabi pantas mendapat apresiasi, sebab beliau banyak menguraikan tokoh-tokoh tafsir dan kitabnya, lengkap dengan berbagai macam corak metode-pendekatan, serta catatan kritis tentang para tokoh tafsir yang kaji. Meski demikian, hemat penulis, karya al-Dzahabi juga perlu diberi catatan bahwa kritik al-Dzahabi terhadap beberapa kitab tafsir, mencerminkan pandangan seorang Sunni tulen, sehingga ketika beliau memberi kritik terhadap produk tafsir orang Syi'ah, terasa tampak ada "bias" ideologi sunni, karena kitab-kitab tafsir Syi'ah disorot dan dikritisi menurut paradigma teologi Ahl Sunnah wal Jama'ah. Maka masilnya bisa ditebak bahwa beberapa kitab tafsir Syiah seperti *Majma' al-Bayan* karya al-Thabarsi, *al-Tibyân fi Tafsîr al-Qur'ân* karya al-Thûsi, dinilai sebagai tafsir yang *munharif* (menyimpang). Jadi, tolok ukur menyimpang dalam hal ini adalah menyimpang menurut akidah ahlus sunnah wal jama'ah. Misalnya, ketika tafsir Syi'ah membolehkan nikah mut'ah al-Qur'an dengan merujuk (Q.S.al-Nisâ' [4]: 24) dan menguatkan konsep imamah dengan merujuk (Q.S. al-Fatihah [1]:6).[1]

[1]Lihat Abu Ja'far Muhammad al-Thusi, *al-Tibyan fi Tafsir al-Qur'an* dan Ibn Hasan al-Thabarsi, Majma' al-Bayân dalam *al-Maktabah al-Syi'ah* .

Dari sini, dapat dimengerti jika kemudian muncul riset kajian tokoh tafsir yang berjudul *al-Tafsîr wal Mufassirûn fi Tsaubihi al-Qasyîb*, karya Syeikh Dr. Muhammad Hadi Ma'rifah, seorang tokoh Syi'ah, sebagai pembanding. Dia banyak memberi apresiasi terhadap tokoh-tokoh mufassir Syi'i. Kitab ini terdiri dari dua jilid, dan menurut hemat penulis, sangat penting untuk dipelajari, terutama bagi yang ingin mengenal tokoh-tokoh ulama tafsir Syi'ah. Meskipun lagi-lagi, pengaruh ideologi Syiahnya, juga sangat menonjol, sehingga pembaca juga perlu cermat dan kritik ketika membaca kitab tersebut.

Setelah itu, muncul pula beberapa kajian tokoh tafsir, seperti kitab *al-Tafsîr wal Mufassirûn fî `Ashr al-Hadîts*, karya, Dr. Abdul Qadir Muhammad Shâlih yang lebih memfokuskan pada kajian tokoh Tafsir modern dan kontemporer. Ada pula Dr. Abdul Ghafûr dengan kitabnya *al-Tafsîr wal Mufassirûn fî Tsaubihi al-Jadîd*, yang juga mengkaji para tokoh pengkaji al-Qur'an era modern-kontemporer, dan lain sebagainya.

Salah satu problem dalam kajian tokoh yang dilakukan oleh para mahasiswa adalah problem metodologis. Boleh jadi, karena belum ada pedoman yang dapat dijadikan rujukan dalam kajian tokoh secara teoritis maupun praktis. Kalaupun mereka merujuk pada suatu buku metode penelitian, umumnya mereka merujuk buku penelitian kualitatif secara umum, tanpa mempertimbangkan karakteristik studi dan relevansinya, sehingga seringkali terjadi kerancuan dalam membangun kerangka metodologi.

Oleh sebab itu, bagian ini rasanya penting dipahami, sehingga para mahasiswa diharapkan memiliki basis metodologi yang kuat ketika hendak melakukan riset tentang tokoh mufassir. Mengapa penelitian tokoh ini penting dilakukan, apa sebenarnya tujuan kajian tokoh?,

apa yang mesti dipertimbangkan dalam kajian tokoh? Bagaimana langkah-langkah metodologi dan lain sebagainya akan penulis kemukakan dalam bagian ini.

B. TUJUAN PENELITIAN TOKOH MUFASSIR

Tujuan penelitian tokoh mufassir sesungguhnya untuk mencapai sebuah pemahaman yang komprehensif tentang pemikiran, gagasan, konsep dan teori dari seseorang tokoh yang dikaji. Misalnya, ada seorang tokoh di bidang kajian al-Qur'an dan Tafsir, yang memiliki pemikiran tertentu yang tampak unik dan menarik, maka Anda melalui kajian tersebut akan mengetahui tentang bagaimana pandangan sang tokoh. Sebagai contoh pandangan tentang teori *naskh* Mahmud Muhammad Thaha, bagaimana "Teori Kemaksuman Nabi Menurut al-Râzi, bagaimana Konsep Eko-Teologi menurut Yusuf al-Qaradlawi dan lain sebagainya. Semua itu akan dirumuskan secara sistematis dan logis dalam sebuah riset tokoh. Atau dengan kata lain, konsep-konsep itu dikonstruksi sedemikian rupa menjadi bangunan pemikiran yang utuh, sehingga serpihan-serpihan pemikiran tokoh yang tadinya masi tercecer di berbagai buku, akan menjadi gagasan yang holistik, lengkap dengan segala kritik dan apresiasinya.

Dari situ, ketokohan sang tokoh mufassir akan tampak, apakah pemikirannya orisinal atau tidak?, bagaimana kontribusinya dan apakah ia mendapat pengakuan atau penolakan dari para ulama yang lain? Oleh sebab itu, jangan lupa ketika Anda mengkaji pemikiran tokoh, biasanya Anda akan menguraikan satu sub bab khusus tentang pandangan para ulama mengenai tokoh yang dikaji, yang biasanya akan ditulis di Bab II atau Bab III, ketika berbicara tokoh tersebut.

Lalu apa sebenarnya tujuan riset pemikiran tokoh? Secara spesifik tujuan penelitian tokoh adalah:

1. Untuk memperoleh gambaran yang utuh tentang persepsi, motivasi, aspirasi, dan "ambisi' dan bahkan prestasi sang tokoh tentang bidang yang digeluti.
2. Untuk memperoleh deskripsi yang utuh dan objektif tentang teknik dan strategi (baca: metodologi) yang digunakan dalam melaksanakan bidang yang digeluti. Tujuan ini diterapkan pada sang tokoh tidak punya karya tertulis, selain karya yang berupa aktifitas sosial keagamaan yang ada hubungannya dengan living Qur'an misalnya. Contohnya, di daerah Wonosari ada tokoh Eko-sufisme namanya Mbah Beno, yang pernah diriset oleh mahasiswa S3, untuk penelitian disertasi. Hal ini dilakukan untuk memperoleh gambaran tentang bentuk-bentuk keberhasilan sang tokoh terkait dengan bidang yang ditekuni, sekaligus juga untuk mengambil hikmah dan pelajaran dari tokoh yang dikaji[2].
3. Untuk menunjukkan orisinalitas pemikiran, sisi-sisi kelebihan dan kelemahan sang tokoh yang dikaji berdasarkan ukuran-ukuran tertentu, sehingga kita dapat memberikan nilai kontributif secara akademik untuk kajian-kajian berikutnya.

Untuk menemukan relevansi dan kontekstualisasi pemikiran tokoh yang dikaji dalam konteks kekinian. Pada point keenam ini biasanya akan menjadi salah satu pertanyaan penguji dalam siding munaqasyah skripsi, tesis atau disertasi. Maka Anda sebagai peneliti harus mampu

[2]Lihat, H. Arif Furchan dan Agus Maimun, *Studi Tokoh: Metode Penelitian Tokoh*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar , 2005), hlm. 9.

STATE ISLAMIC UNIVERSITY SUNAN KALIJAGA YOGYAKARTA

menunjukkan hal itu, sudah barang tentu diperlukan analisis yang kritis dan argumentatif.

Satu hal yang penting untuk diingat bahwa kajian tokoh sesungguhnya tidak harus menunggu sang tokoh telah wafat terlebih dahulu. Memang ada sebagian orang yang berkata bahwa seorang tokoh yang akan dikaji (baca: diriset) harus telah wafat, karena pemikiranya dianggap telah mapan dan tidak lagi berubah. Berbeda dengan tokoh yang masih hidup, yang dimungkinkan akan merubah pemikirannnya.

Hemat penulis, alasan tersebut kurang mendasar, sebab kalau untuk melakukan penelitian tokoh, seseorang peneliti harus menunggu sang tokoh wafat, maka tentu akan bisa mengganggu proses riset itu sendiri, baik waktunya, konteksnya termasuk signifikansinya. Bagaimana dengan mahasiswa yang sudah di semester akhir, ia akan kehabisan waktu tunggu kuliah, kalau harus menunggu wafatnya sang tokoh yang hendak dikaji. Lagi pula, seolah ketokohan itu baru dapat diakui setelah yang bersangkutan wafat. Padahal, faktanya tidak mesti demikian. Di samping itu, kalaupun sang tokoh yang masih hidup merubah pemikiran sebelumnya, maka hal itu justru menunjukkan adanya dinamika pemikiran sang tokoh, sebab ia tidak dapat dilepaskan begitu saja dari dinamika konteks yang melingkupinya.

Jadi, intinya bahwa sang tokoh yang masih hidup dapat untuk dikaji dan diteliti. Yang penting Anda memiliki alasan akademik yang argumentatif, pada bagian mana yang hendak dikaji dan mengapa tokoh dan pemikiran tersebut menarik dikaji. Namun, jika sang tokoh itu masih hidup, maka wawancara menjadi salah satu metode yang penting untuk dilakukan, bahkan hal itu juga sangat membantu

untuk mencari kejelasan maksud tentang ide dan gagasan, yang boleh jadi ketika dituliskan dalam bukunya, terasa masih kurang jelas.

C. PERTIMBANGAN DALAM PENELITIAN TOKOH

Jika Anda hendak melakukan kajian tokoh, maka apa saja yang perlu dipertimbangkan dalam memilih tokoh ? Setidaknya menurut hemat penulis ada beberapa hal yang perlu dipertimbangkan, yaitu:

1. **Popularitas**

   Aspek popularitas ini penting, sebab ketika tokoh yang dikaji tidak popular, rasanya menjadi kurang menarik dan implikasi dari kajiannya terkesan kurang signifikan. Seorang tokoh bisa popular biasanya karena ia punya karya yang unik, punya media untuk mempopularkan, apakah lewat institusi media cetak, elektronik atau puan lewat para muridnya. Sebagai contoh di Indonesia, Prof. Dr. Quraish Shihab dengan karyanya, *Tafsir al-Mishbah*. Beliau popular, disamping memang beliau ahli di bidang tafsir, beliau punya karya monumental, dan dipublikasikan bukan saja di media cetak, tetapi juga di media elektronik seperti Metro TV setiap bulan Ramadlan.

2. **Pengaruh**

   Pengaruh pemikiran tokoh juga bisa dilihat melalui seberapa banyak masyarakat yang terinspirasi dari pemikiran tokoh tersebut. Misalnya, tokoh Gus Dur (Abdur Rahman Wahid), atau Cak Nur (Nurkholis Madjid), Amin Rais, yang banyak mempengaruhi masyarakat tentang pemikiran pluralisme, demokrasi dan politik. Karena mereka seorang muslim, maka hampir bisa dipastikan bahwa pemikiran mereka juga banyak diinspirasi oleh

STATE ISLAMIC UNIVERSITY SUNAN KALIJAGA YOGYAKARTA

al—Qur'an. Oleh sebab itu, Anda sebenarnya juga boleh mengkaji pemikiran mereka tentang pemahaman atau penafsiran ayat-ayat pluralisme, ayat-ayat tentang kepemimpinan dan lain sebagainya. Apa bila Anda ingin mengambil tokoh yang spesial tentang tokoh tafsir Anda dapat mengkaji pemikiran Quraish Shihab yang pada tahun 90-an beliau melontarkan ide tentang pentingnya kajian tafsir tematik.

3. **Kontroversial**

Aspek kontroversi ini penting dipertimbangkan dalam sebuah penelitian tokoh. Salah satunya untuk melakukan klarifikasi tentang pendapat dan gagasan yang kontroversial tersebut, mengapa ia dinilai kontroversial, alasan –alasan apa yang menjadi argumentasi ketika ia menggulirkan gagasan kontroversial tersebut. Adakah politisasi dari pihak-pihak tertentu tentang hal itu. Apa *hidden agenda* di balik gagasan kontroversialnya dan lain sebagainya. Misalnya, Muhammad Syahrûr yang cukup kontroversial dengan karyanya, *al-Kitâb wal Qur'an Qira'ah Mu'âshirah* di mana beliau mengenalkan teori batas (*nazhariyah* al-*ḥudûd*) ketika memahami ayat-ayat hukum. Ahmad Muhammad Khalafullâh dengan karyanya, *al-Fann al-Qashashi fil Qur'ân*, beliau dengan pendekatan sastra menganggap bahwa dalam al-Qur'an ada kisah *usthûrah* ("mitos"). Bahwa dimungkinkan dalam al-Qur'an itu terdapat elemen-elemen kisah yang tidak harus benar-benar faktual, sebab tujuan kisah adalah untuk diambil ibrah pelajaran. Demikian pula dengan Nashr Hamid Abû Zaid dengan karyanya *Mafhûm al-Nash-sh* dengan teori kritik teks, yang kemudian memunculkan gagasan bahwa al-qur'an adalah *muntâj tsaqafî* ("produk budaya)" dan lain sebagainya. Pandangan mereka masih sering menjadi

kontroversi dan bahkan disalah pahami di kalangan para ulama, sehingga menarik untuk di riset.

4. **Keunikan**

Aspek keunikan (*uniqueness)* ini penting dikemukakan dalam riset tokoh, dan biasanya akan dikemukakan di latar belakang masalah saat Anda menulis proposal riset. Misalnya, tokoh mufassir lokal yang bernama H. Hasan Mustopa (1852-1930) dari Sunda dengan karya tafsirnya, *Tafsir Qur'anul Adhimi*. Sama-sama berbicara tentang tafsir ayat-ayat kebebasan beragama, tetapi sang tokoh ini memasukkan elemen-elemen kultural Sunda dalam tafsirnya. Beliau menggunakan ekspresi alam ke-Sundaan, ketika menafsirkan Q.S. al-Baqarah [2]: 256: *Lâ ikrâha fi al-dîn...*

Beliau menafsirkan ayat tersebut sebagai berikut: *ta ya paksa dina agama asaha oge susukan palid sorangan, laku lampah asalna suka sorangan, nu matak ditontondênan, dina segala lampahing lampah agama, make basa lillâ hi ta'ala, hatina lampah sukana sorangan, lain haying diburuhan.*

Ungkapan "*susukan palid sorangan*" dalam bahasa Sunda menurut Jajang A. Rohmana peneliti tafsir Sunda, merupakan ekspresi untuk menggambarkan ketulusan dalam beragama. Beragama itu idealnya ibarat aliran sungai yang mestinya mengalir sendiri tanpa paksaan, –tanpa diatur untuk dialirkan seperti irigasi. Itulah, makna *lilla hi ta'ala*, tanpa pamrih dan tanpa upah.[3]

5. **Intensitas**

Intensitas di bidang kajian yang hendak diteliti

[3]Lihat Jajang. A. Rohmana, "Ekspresi Lokalitas Tafsir al-Qur'an di Tatar Sunda: Berbagai Kecenderungan dan Tantangan " dalam Muchlis Hanafi (Ed.), *al-Qur'an di Era Global : Antara Teks dan Realitas*, (Jakarta: Lajnah Pentashih al-qur'an 2013), hlm. 339-340.

perlu dipertimbangkan dalam riset tokoh. Setidaknya bahwa sang tokoh yang akan diteliti sudah cukup lama menggeluti bidang kajian, dibuktikan misalanya karya-karya yang ditulis, sehingga bisa ditelisik dan dicermati bagaimana dinamika dan perkembangan pemikirannya dari satu waktu ke waktu yang lain. Di sinilah Anda bisa menggunakan pendekatan sejarah *(historical approach)* untuk melihat aspek *change and continuity*-nya.

6. **Relevansi dan kontribusi**

Relevansi dan kontribusi pemikiran sang tokoh dengan konteks kekinian kira-kira apa? Misalnya, pemikiran Cak Nur (Nur Kholis Madjid) tentang Pluralisme Agama dapat dipandang sangat relevan dengan konteks keindonesiaan untuk membangun harmoni sosial di era multikultur. Atau misalnya, pemikiran Quraish Shihab tentang "Jihad dalam Perspektif al-Qur'an" yang dapat dinilai kontributif untuk menciptakan wajah Islam moderat yang ramah dan santun, dan memberikan kritik terhadap pandangan oknum umat Islam yang suka melakukan aksi pengeboman atas nama jihad.

D. OBJEK KAJIAN TOKOH

Apa saja yang perlu dikaji dan dianalisa ketika Anda meneliti pemikiran tokoh? Pertanyaan ini penting dikemukakan, sebab ketika meneliti tokoh, Anda harus menentukan objek formalnya secara jelas, bagian mana yang menjadi fokus kajian Anda. Ini karena penelitian yang baik itu memang harus fokus dan mendalam. Jangan sampai muncul istilah "*al-dun-ya wamâ fiha*" sebagai sebuah sindiran bahwa penelitian Anda tidak fokus dan jelas arahnya. Agar lebih fokus, Anda dapat mencermati dan

menganalisa aspek konstruksi pemikirannya tentang tema tertentu. Misalnya, "Konsep Poligami Menurut Muhammad Syahrur". Di sini Anda dapat mencermati bagaimana asumsi dasar, sumber-sumber pemikirannya, termasuk akar-akar pemikiran Muhammad Syahrûr terkait dengan konsep poligami. Anda juga perlu menganalisa bagaimana konteks kepengarangan, menyangkut situasi konteks sosio-historis dan geo-politik saat gagasan itu dituangkan. Disiplin ilmu apa yang memengaruhi pemikirannya tentang konsep poligami, sehingga Syahrur menggunakan teori batas (*nazhariyah al-ḥudûd)* dalam penafsiran ayat-ayat poligami. Tidak kalah pentingnya, Anda perlu mencermati aspek metodologi; menyangkut proses dan prosedur serta langkah-langkah yang ditempuh tokoh dalam membangun konstruksi pemikirannya dan lain sebagainya. Lalu kira-kira apa implikasi-implikasi pemikiran tersebut dalam konteks kekinian, pada level teoritis maupun praktis.

Termasuk yang penting dicermati adalah aspek orisinalitas, menyangkut aspek-aspek yang otentik dan bukan imitasi dari orang lain, dalam pemikiran sang tokoh. Apa keunggulan dan kekurangan pemikiran sang tokoh tersebut, dengan melihat aspek kualitas hadis-hadis yang dikutip misalnya, atau melihat argumentasi-argumentasi yang dikemukakan, serta implikasi pemikirannya.

E. METODOLOGI DALAM PENELITIAN TOKOH

Secara praktis dan sederhana dapat penulis kemukakan bahwa langkah metodologi riset tokoh adalah sebagai berikut:

1. Menentukan tokoh yang dikaji. Pastikan bahwa tokoh yang Anda teliti memang ada kaitannya dengan kajian

al-Qur'an dan tafsir. Pastikan pula bahwa tokoh yang dikaji memang memiliki pemikiran kelayakan untuk dikaji dengan melihat aspek popularitas, kontroversi, keunikan dan lain sebagainya.

2. Menentukan objek formal yang hendak dikaji secara tegas eksplisit dalam Judul riset Anda. Hal ini dimaksudkan agar riset Anda tidak kemana-mana.
3. Mengumpulkan data-data yang terkait dengan tokoh yang dikaji dan isu pemikiran yang hendak Anda teliti. Data yang terkait itu bisa bersifat primer (*mashadir*) yakni karya yang ditulis sendiri oleh sang tokoh, atau data sekunder (*marâji'*), yakni buku-buku yang ditulis oleh para orang lain terkait dengan komentar, kritik, pujian, terhadap tokoh yang hendak Anda kaji.
4. Melakukan identifikasi tentang elemen-elemen bangunan pemikiran tokoh tersebut, mulai misalnya latar belakang pemikiran tokoh, asumsi dasar, pandangan ontologis tokoh mengenai isu yang diteliti, metodologi sang tokoh, sumber-sumber tafsirnya dan lain sebagainya.
5. Melakukan analisis dan kritik terhadap pemikiran sang tokoh yang hendak diteliti, dengan mengemukakan keunggulan dan kekurangannya, sudah barang tentu dengan argumentasi yang memadai dan bukti-bukti yang kuat. Analisis Anda akan dipengaruhi oleh metode dan pendekatan yang Anda gunakan dalam riset. Jika misalnya Anda menggunakan pendekatan historis, maka tugas anda melacak bagaimana konteks historisitasnya, Anda juga perlu melakukan penggalan-penggalan waktu tertu, dengan menjelaskan kekhasan dari masing-masing era, menjelaskan faktor penyebab terjadinya peristiwa dan sebagainya.

STATE ISLAMIC UNIVERSITY SUNAN KALIJAGA YOGYAKARTA

6. Melakukan penyimpulan sebagai jawaban atas problem riset yang Anda kemukakan dalam proposal.

F. APLIKASI MODEL PENELITIAN TOKOH

Berikut ini penulis akan memberikan salah satu contoh proposal riset yang pernah penulis lakukan tentang penelitian tokoh, sebagai salah satu aplikasi teori di atas. Setidaknya hal ini menjadi salah satu gambaran konkret dalam riset tokoh dan menjadi salah satu model, –bukan satu-satunya-, sehingga harapannya Anda dapat melakukan kreatifitas sendiri.

Penulis, juga menyarankan kepada para mahasiswa untuk rajin membaca hasil riset orang lain, untuk mengasah ketajaman riset dan memberikan keberanian secara psikologis dan metodologis agar segera menyelesaikan studinya.

Contoh Proposal Penelitian Tokoh

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

TEORI NASKH MAHMUD MUHAMMAD THAHA DAN IMPLIKASINYA DALAM PENAFSIRAN AL-QUR'AN

A. Latar Belakang Masalah

Dalam studi al-Qur'an, salah satu teori dasar yang populer di kalangan para ulama adalah teori naskh (*abrogation theory*). Sedemikian popular teori tersebut, hampir semua

kitab Ulumul Qur'an dan Ushul Fiqh, baik klasik maupun modern-kontemporer selalu menyebutkan *bâb al-nâsikh wal mansûkh*. Namun, sebenarnya teori tersebut masih menyisakan problem dan polemik di kalangan para ulama.

Biasanya polemik tersebut berkisar tentang problem ontologis, apakah sebenarnya hakikat makna *naskh* itu? Apakah ia benar-benar ada dalam al-Qur'an? Jika memang ada, apakah hal itu tidak berarti Tuhan bersikap 'inkonsisten' dalam menetapkan suatu ketentuan hukum, sebab dalam suatu waktu Dia menetapkan hukum A, lalu dikemudian hari, Dia me-*nasakh*-nya menjadi hukum B.

Di sisi lain, jika dikatakan bahwa tidak ada *naskh* dalam al-Qur'an, mengapa di dalamnya terdapat ayat-ayat yang mengisyaratkan adanya *nâsikh-mansûkh*, bahkan juga ada ayat yang secara tegas menyebut kata "naskh". Misalnya, ayat yang berbunyi: *"mâ nansakh min âyah aw nunsihâ na'ti bi khair minhâ aw mitslihâ...* (Q.S. al-Baqarah [2]:106). Dan, ketika terdapat kesan 'kontradiktif' diantara ayat-ayat al-Qur'an yang dianggap tidak dapat dikompromikan, para ulama menjadikan teori naskh sebagai 'senjata pamungkas' untuk menyelesaikan problem tersebut. misalnya ayat tentang wasiat telah di*naskh* oleh ayat tentang mawaris.

Para ulama yang pro *naskh* berkata bahwa adanya *naskh* (pergantian atau penghapusan ketentuan hukum dalam suatu ayat) menunjukkan bahwa al-Qur'an memang sangat akomodatif terhadap perubahan perkembangan sosial budaya masyarakat saat itu.

Terlepas dari polemik tersebut, yang jelas bahwa faktor utama munculnya kontroversi tersebut adalah terjadinya perbedaan dalam memberikan pengertian istilah *naskh* itu sendiri. Sebagian ulama memberikan pengertian bahwa naskh itu sekedar *takhshîsh al-'âmm* (memberi ketentuan khusus terhadap ketentuan hukum yang umum), ada pula

yang menganggapnya sebagai *tadarruj al-aḥkâm* (proses graduasi hukum). Sedang sebagian yang lain mengartikan *naskh* sebagai, *izâlatul ḥukm* atau *ibthâl al-ḥukm* (pembatalan ketentuan hukum yang dulu dengan ketentuan hukum yang baru). Demikian kurang lebih polemik dan pergeseran paradigma (*paradigm shift*) mengenai teori *naskh* yang terjadi di kalangan para ulama.[4]

Salah satu gagasan yang cukup kontroversial mengenai teori *naskh* adalah apa yang dilontarkan oleh Mahmud Muhammad Thaha, guru dari Ahmed an-Na'im, yang mencoba membalik teori naskh. Jika selama ini para ulama umumnya berkata bahwa ayat-ayat madaniyah itu yang me-*naskh* ayat-ayat makkiyyah, maka tidak demikian halnya dengan teori *naskh* Mahamud Muhammad Thoha, yang menurunnya justru ayat-ayat makiyyah itulah yang me-*naskh* ayat-ayat madaniyyah.[5] Ini menarik untuk diteliti lebih lanjut, untuk melihat bagaimana sebenarnya teori naskh ala Mahmud Muhammad Thaha dan implikasinya dalam perkembangan teori tafsir.

Ada beberapa alasan akademik mengapa penulis memilih riset dengan tema "teori *naskh",* dan mengapa tokoh Mahmud Muhammad Thaha yang dipilih dalam penelitian ini, bukan yang lain. *Pertama*, tema *naskh* dalam studi al-Qur'an merupakan tema yang kontroversial di kalangan para ulama, dan dipahami secara beragam mulai sejak zaman sahabat, hingga para ulama modern-kontemporer, sehingga dengan penelitian ini diharapkan akan ada titik terang bagaimana perkembangan teori *naskh* dalam lintasan sejarah, *change and*

[4]Lihat, Mannâ' al-Qaththân, *Mabâhits fi `Ulûm al-Qur'an* (Beirut: Dar al-Fikr, tth), hlm. 221, Lihat pula, Shubhi al-Shâlih, *Mabâhits fi `Ulûm al-Qur'ân* (Beirut: Dâr al-Fikr, tth), hlm. 265.

[5]Mahmud Muhammad Thaha, *The Second Message of Islam* (New York: Syraccuse University Press 1987), hlm. 21-22.

continuity-nya. *Kedua,* pengetahuan tentang teori *naskh* oleh para ulama dijadikan salah satu syarat untuk menafsirkan al-Qur'an.[6] Hal itu didasarkan pada satu kisah, bahwa dulu ada seseorang yang berbicara tentang al-Qur'an di masjid Kufah, namun ternyata ketika ditanya oleh Sayyidina Ali; apakah kamu tahun tentang ilmu nasikh-mansukh? Orang tersebut menjawab, "tidak tahu". Maka Sayyidina Ali berkata: *halakta wa ahlakta* (kamu celaka dan membuat celaka orang lain).[7] Ini artinya bahwa pemahaman yang baik mengenai teori naskh sangat penting untuk diketahui oleh para calon mufassir.

Ketiga, teori *naskh* yang dipahami oleh Mahmud Muhammad Thaha relatif berbeda dengan para ulama sebelumnya, dan mempunyai implikasi yang signifikan dalam penafsiran al-Qur'an, terutama dalam rangka merespon perubahan sosial dan isu yang akual seperti isu gender dan pluralisme.

Keempat, tokoh Mahmud Muhammad Thaha dengan teori naskh yang baru tersebut cenderung dipuji, hingga nyaris tidak ada kritik, bahkan sekarang teori tersebut menjadi "madzab baru" dan dijadikan landasan filosofis untuk merumuskan Ushul Fiqh baru atau teori tafsir baru dalam merespon isu-isu gender dan pluralisme yang cukup mengemuka dewasa ini. Para pengkaji tokoh ini umumnya cenderung memuji, padahal tidak ada sebuah teori yang punya kelebihan, tanpa kekurangan. Dalam hal ini penulis hendak melakukan kajian yang lebih kritis dan "objektif", yakni dengan melihat plus-minus dari teori *naskh* tersebut dan implikasi-implikasi teoritisnya terutama dalam konteks panafsiran al-Qur'an.

---

[6]Jalaluddin al-Suyuthi, *al-Itqân fi `Ulûm al-Qur'ân,* Jilid II (Beirut: Dâr al-Fikr, tth), hlm. 20 .

[7]Ibnu Salamah, *al-Nâsikh wal Mansukh fil Qur'an al-Karim,* hlm. 1

B. Rumusan Masalah

Dari latar belakang tersebut, ada beberapa problem akademik sebagai pokok masalah yang hendak dijawab dalam penelitian ini adalah:

1. Bagaimana struktur dasar teori *naskh* Mahmud Muhammad Thaha?
2. Mengapa ia membalik teori *naskh,* yakni dengan menjadikan ayat-ayat Makkiyah me-*naskh* ayat-ayat Madaniyah, dan bagaimana sebenarnya konteks sosial-politiknyayang melatarbelakangi pemikirannya?
3. Apa implikasi teori *naskh* tersebut dalam penafsiran al-Qur'an, terutama dalam merespon isu-isu kontemporer, seperti isu gender dan pluralisme ?

C. Tujuan dan Kegunaan.

Adapun tujuan penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. mendeskripsikan struktur dasar teori teori *naskh* Mahmud Muhammad Thaha, dan
2. menguraikan argumentasi Mahmud Muhammad Thaha, tentang pembalik teori *naskh*, dengan melacak akar-akar historis munculnya teori tersebut, lalu mengkritisinya dengan melihat kekurangan dan kelebihannya
3. menjelaskan implikasi-implikasi teoritis dan praktisnya dalam penafsiran al-Qur'an.

Adapun kegunaan dari penelitian ini adalah untuk menunjukkan bahwa ternyata teori naskh itu mengalami dinamika perkembangan. Dan, masing-masing ulama ternyata mempunyai paradigma dan asumsi yang beragam dalam memahaminya. Demikian pula dengan teori *naskh* yang digagas oleh Mahmud Muhammad Thaha. Jika ternyata teori naskh model Thaha tersebut cukup signifikan, meski

ada kelebihan dan kekurangannya, maka hal ini akan menjadi salah satu pertimbangan dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an di era pluralisme dan demokrasi sekarang ini.

Tujuan dari "penjungkirbalikan" teori naskh Thaha agaknya untuk merespon isu-isu pluralisme dan isu gender yang berkembang di Sudan waktu itu. Penulis melihat bahwa ada kemiripan antara situasi sosio-politik masyarakat Sudan dengan masyarakat Indonesia, yakni sama-sama pluralistik dan juga sedang menyuarakan isu gender.

D. Telaah Pustaka

Harus penulis katakan bahwa penulis bukan orang yang pertama meneliti tentang teori *naskh* secara umum dan terutama teori naskh Thaha secara khusus. Sudah ada beberapa peneliti sebelumnya yang telah melakukan penelitian tentang tema naskh secara umum. Ini bisa dilihat dalam berbagai kitab Ulumul Qur'an dan Ushul Fiqh. Disamping itu, ada pula beberapa orang yang telah meneliti teori naskh dalam dengan tokoh yang berbeda misalnya. Ahmad Baidowi yang mencoba meneliti teori naskhnya Thaba'thabai[8]. Dalam kesimpulannya, ia mengatakan bahwa Thaba'thaba'i selalu bersikap kritis dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an yang dianggap nasikh-mansukh oleh ulama-ulama tradisional, sebab tidak memenuhi persyaratan dalam hal pertentangan lahiriah. Meski Thaba'thaba'i mengakui adanya *naskh* dalam al-Qur'an, tetapi menurutnya *naskh* itu hanya berlaku pada ayat-ayat yang hukumnya belum selesai. Dengan kata lain naskh hanya terjadi pada ayat-ayat yang transisional.

[8]Ahmad Baidowi, *Teori Naskh dalam Studi al-Qur'an: Gagasan Reformatif HM Thaha'tha'ba'i* (Pustaka Nun : Yogyakarta, 2003)

Ahmad Baidowi memposisikan al-Taba'taba'i dalam masalah teori naskh sebagai orang yang merekonstruksi teori naskh. Menurutnya, Thaba'thabai tidak menolak sama sekali terhadap adanya naskh dalam al-Qur'an, tetapi juga tidak menelan mentah-mentah model teori naskh konvensional. Jika selama ini teori naskh tradisional-konvensional cenderung memaknai naskh dengan pengertian *al-ibthal,* yakni pembatalan sebagian hukum yang terdapat dalam ayat-ayat al-Qur'an oleh ayat-ayat yang turun belakangan, karena dianggap kontradiktif satu sama lain, maka tidak demikian halnya dengan teori naskh yang diusung oleh al-Thaba'thaba'i. Dengan asumsi bahwa tidak ada kontradiksi internal dalam al-Qur'an (lihat Q.S. al-Nisa' [4] :82), maka naskh dalam al-Qur'an tidak dapat diartikan sebagai sebuah pembatalan *(al-Ibthâl).* Menurutnya, naskh dalam al-Qur'an itu hanyalah sekedar berakhirnya masa berlakunya hukum ayat yang dinaskh *(intiha'u zamani hukmil mansukh)*. Artinya bahwa hukum yang pertama memiliki suatu kemaslahatan dan pengaruh sementara dan terbatas, sedang ayat yang menaskh memaklumkan berakhirnya masa kemaslahatan dan pengaruh tersebut. Ini artinya bahwa ia mengakui adanya dialektika antara teks dengan konteks, sebab ayat itu tidak turun dalam vakum historis, melainkan selalu *based on hitorical problem*.[9]

Begitu pula penelitian Mahmud Arif yang mencermati teori *naskh*-nya Sayyid Qutb[10]. Dalam penelitian

[9]Lebih lanjut silahkan lihat resensi penulis dalam *Jurnal Ilmu-ilmu Ushuluddin ESENSIA* IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Vol 4, No 1 Januari 2003, hlm. 146-149.

[10]Mahmud Arif, "Wacana Naskh dalam Tafsir fi Zilal al-Qur'an (Eksposisi Penafsiran Alternatif Sayyid Qutb)" dalam Abdul Mustaqim-Sahiron (Ed.) *Studi Al-Qur'an Kontemporer; Wacana Baru berbagai Metodologi Penafsiran al-Qur'an* (Yogyakarta: Tiara Wacana 2002)

tersebut, ia menyimpulkan bahwa Sayyid Qutb berhasil melakukan rekonsiliasi terhadap ayat-ayat yang dipandang *nâsikh-mansûkh*, karena sesungguhnya al-Qur'an itu *yufassiru ba'dhuhu ba'dhan*. Selain itu, Mukhyar Fanani dalam artikelnya juga mencoba melihat bagaimana gagasan pembaharuan Hukum Islam. Di dalam tulisannya ia juga menyinggung sedikit teori naskh Mahmud Muhammad Thaha yang dijadikan landasan berpikir bagi An-Naim dalam melakukan pembaharuan Hukum Islam di Sudan[11]. Namun lagi-lagi ia juga belum mengunggkap secara kritis bagaimana struktur dasar teori naskhnya Thaha dan implikasi-implikasinya.

Demikian pula para ulama dulu dalam buku literatur Ulumul Qur'an seperti *Nasikh Mansukh* karya Abul Qasim ibn Salam, *al-Itqân,* karya al-Suyuti, *al-Burhan fi Ulum al-Qur'an* karya al-Zarkasyi, *Manahil al-Irfan*, karya al-Zarqani *Mabahits fi Ulum al-Qur'an,* karya Manna' al-Qaththan dan Subhi Shalih, maupun kitab Ushul Fiqh seperti *al-Mustasyfa, karya al-Ghazali, Ilmu Ushul Fiqh, karya Wahbah al-Zuhaili* dan lain sebagainya, juga banyak menyingung tentang teori *naskh*.

Dalam literatur-literatur yang penulis sebutkan tadi, penulis melihat belum ada pemetaan yang jelas sistematik tentang pergeseran paradigma dalam memahami teori *naskh*. Paling-paling di sana hanya diungkap tentang pro-kontra seputar nasikh-mansukh dan contoh-contohnya. Itupun penulis melihat kebanyakan mereka hanya cenderung *context of justification,* Artinya, mereka umumnya hanya memberikan pembenaran terhadap temuan para ulama yang mengganggap ada ayat-ayat yang dibatalkan (*mansukh*).

[11]Mukhyar Fanani, "Satu Lagi Ide Pembaharuan Hukum Islam; Telaah Kritis atas Metodologi an-Naim (Sudan) dalam Jurnal Studi Islam *Mukaddimah* No 7 th 1999. Deterbitkan oleh Kopertais Wilayah II dan PTAIS DIY

Apa yang hendak penulis lakukan dalam penelitian ini pertama melakukan sistematisasi dan pemetaan terhadap pergeseran paradigma teori *naskh* sebelum masuk kepada teori *naskh* Thaha, karena hal itu bisa dijadikan kerangka teori untuk mendudukkan di mana posisi pemikiran Thaha tentang teori *naskh*.

Berdasarkan telaah pustaka tersebut, penulis menganggap bahwa penelitian ini memiliki nilai kebaruan dan kontribusi pengetahuan *(contribution to knowledge)* yang cukup signifikan dalam studi studi al-Qur'an, dan karenanya secara akademik layak untuk dilakukan.

E. Metode Penelitian

Metode dapat diartikan sebagai *way of doing anything*[12], yaitu suatu cara yang ditempuh untuk mengerjakan sesuatu, agar sampai kepada suatu tujuan. Penelitian ini dilihat dari sifatnya dapat dikategorikan penelitian budaya, karena yang dikaji adalah mengenai ide, konsep atau gagasan seorang tokoh.[13] Sedangkan jika dilihat dari sifat tujuannya penelitian ini termasuk penelitian deskriptif-eksplanatif, yakni mendeskripsikan terlebih dahulu bagaimana konstruksi dasar teori *naskh*, lalu menjelaskan apa alasan-alasan sang tokoh melakukan de-kontsruksi teori *naskh*, bagaimana situasi dan konteks yang meletarbelakangi pemikirannya. Dan, sudah barang tentu penulis juga akan mengkritisi apa kelebihan dan kekurangan teori *naskh* Thaha.

Adapun metode yang digunakan adalah metode deskriptif-analitis, yaitu mendeskripsikan konstruksi dasar teori *naskh* Thaha, lalu dianalisis secara kritis, serta mencari

[12]A.S Hornbay, *Oxford Advanced Leaners Dictionary of Current English* (tp: Oxford University Press 1963), hlm. 533.

[13]Atho' Mudzhar, *Pendekatan Studi Islam, dalam Teori dan Praktek* (Yogyakarta, Pustaka Pelajar 1998), hlm. 12.

akar-akar pemikiran tokoh tersebut dengan tokoh-tokoh sebelumnya, menjelaskan kelebihan dan kekurangan dari teori naskh tersebut, termasuk implikasi-implikasinya. Data-data yang hendak diteliti terdiri dari data primer dan sekunder. Data primer adalah data-data yang merupakan karya sang tokoh yang dikaji, terutama yang terkait dengan teori naskh itu sendiri yaitu buku *al-Risâlah al-Tsâniyyah (The Second Massage of Islam)* karya Mahmud Muhammad Thaha sendiri. Sedangkan data sekunder adalah buku-buku, kitab atau artikel mengenai pemikiran tokoh tersebut yang merupakan hasil interpretasi orang lain, dan buku-buku lain yang terkait dengan objek kajian ini, yang sekiranya dapat digunakan untuk menganalisis mengenai persoalan teori *naskh* persoalan tersebut.

Adapun langkah-langkah metodis penelitian ini adalah sebagai berikut:

Pertama, penulis menetapkan tokoh yang dikaji dan objek formal yang menjadi fokus kajian, yaitu tokoh Mahmud Muhammad Thoha, dengan objek formal kajiannya tentang teori *naskh*. *Kedua*, menginventarisasi data dan menyeleksinya, khususnya karya-karya yang Mahmud Muhammad Thaha dan buku-buku lain yang terkait dengan penelitian ini.

Ketiga, penulis melakukan klasifikasi tentang elemen-elemen penting terkait dengan teori *naskh*, mulai dari asumsi dasar, argumentasi hingga implikasi-implikasinya.

Keempat, secara cermat data tersebut akan dikaji dan diabstraksikan melalui metode deskriptif,[14] bagaimana sebenarnya konstruksi teori *naskh* Mahmud Muhammad

[14]Metode deskriptif yaitu dengan menggambarkan hasil penelitian yang didasarkan atas perbandingan dari berbagai sumber yang ada yang berbicara tentang tema yang sama. Lihat, Winarno Surakhmad, *Dasar dan Tehnik Research* (Bandung Tarsito 1978), hlm. 132.

Thaha secara konpre-hensif. *Kelima*, penulis akan melakukan analisis kritis terhadap asumsi-asumsi dasar, sumber-sumber teori naskh, dan uji kebenarannya, lalu mencermati kelebihan dan kekurangannya implikasi-implikasi dari teori naskh tersebut. *Keenam*, penulis akan membuat kesimpulan-kesimpulan secara cermat sebagai jawaban terhadap rumusan masalah, sehingga menghasilkan rumusan pemahaman teori *naskh* yang utuh holistik dan sistematik.

Sedangkan pendekatan yang hendak penulis tempuh adalah pendekatan historis-kritis-filosofis, yaitu dengan meru-nut akar-akar historis secara kritis mengapa tokoh tersebut menggulirkan gagasan yang kontroversial tersebut, bagaimana latar belakangnya, lalu mencari struktur fundamental dari pemikiran tersebut. Mencari fundamental struktur itulah yang menjadi ciri pendekatan filosofis.[15]

Pendekatan tersebut sebenarnya juga sangat bernuasa hermeneutik, karena dengan pendekatan tersebut penulis akan berusaha untuk mengkritisi keterkaitan antara teori naskh sebagai *texts*, dan *author* yakni Mahmud Muhammad Thaha sebagai pencetus teori dengan konteks *audience* di mana Mahmud Muhammad Thaha tinggal, yakni Sudan. Dengan pendekatan historis ini, penulis akan menunjukkan bagaimana dinamika *change and continuety* perkembangan teori naskh, mulai dari era klasik hingga era Mahmud Muhammad Thaha.

G. Sistematika Pembahasan

Dalam rangka rasionalisasi pembahasan riset ini, maka sistematika penelitian ini disusun sebagai berikut:

Bab I, Pendahuluan yang berisi latar belakang

[15]Amin Abdullah, *Studi Agama Normativitas atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 285

masalah, rumusan problem akademik, telaah pustaka, metode peneletian dan sistematika pembahasan. Hal itu dimaksudkan untuk memberikan arah supaya penelitian ini tetap kosisten sistemtis sesuai dengan rencana riset.

Bab II, tentang kontroversi dan pergeseran paradigma teori *naskh* dalam al-Qur'an, berisi pro-kontra tentang ada-tidaknya *naskh* dalam al-Qur'an. Ini dimaksudkan untuk melihat argumen masing-masing pihak diskurus tentang ada-tidaknya *naskh* dalam al-Qur'an. Kemudian dilanjutkan pada pembahasan tentang pergeseran paradigma dalam memahami makna *naskh*. Setelah itu, penulis mencoba melakukan sintesa kreatif dari dua pandangan yang kontroversial. Bab dua ini sebenarnya juga dapat disebut sebagai kerangka teori sebelum memasuki pembahasan mengenai teori *naskh* Mahmud Muhammad Thaha.

BAB III, tentang biografi Mahmud Muhammad Thaha dan latar belakang pemikirannya. Hal ini dimaksudkan untuk menjelaskan faktor-faktor yang melatari munculnya pembalikan teori naskh, sebab bagaimanapun ide selalu *based on historical fact*, maka mengungkap biografi tokoh dan konteks historisitasnya menjadi sebuah keniscayaan dalam penelitian ini. Dalam bab tiga ini juga akan dijelaskan tentang konstruksi dasar teori naskh Mahmud Muhammad Thaha.

Bab IV, merupakan secara khusus berbicara tentang imlplikasi teori naskh, baik secara teoritis, maupun secara praktis, yakni implikasi teoritis dalam pengembangan metodologi tafsir dan implikasi praktis dalam merespon isu gender dan pluralisme

Bab V, merupakan penutup yang berisi kesimpulan sebagai jawaban terhadap problem akademik (baca: pokok

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

rumusan masalah). Kemudiandilanjutkan dengan saran-saran konstruktif bagi penelitian ini dan penelitian yang akan datang tentang tema yang sama.

Contoh Daftar Isi

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar belakang Masalah
B. Rumusan Masalah
C. Tujuan dan Signifikansi Penelitian
D. Telaah Pustaka
E. Metode Penelitian
F. Sistematika Pembahasan

BAB II. TINJAUAN UMUM TEORI NASKH DALAM LINTASAN SEJARAH

A. Historisitas dan Asal-usul Teori Naskh
B. Pro-Kontra tentang Teori Naskh
C. Pergeseran Paradigma Teori Naskh
D. Sintesa Kreatif tentang Polemik Teori Naskh

BAB.III. KONSTRUKSI DASAR TEORI NASKH DAN LATAR BELAKANG PEMIKIRANNYA

A. Biografi Mahmud Muhammad Thaha
B. Konstruksi Dasar Teori Naskh
C. Akar-akar Pemikiran dan Agumentasi Teori Naskh

BAB IV. IMPLIKASI TEORI NASKH DALAM PENAFSIRAN AL-QUR'AN

A. Implikasi Teoritis dalam Pengembangan Metodologi Tafsir
B. Implikasi Praktis dalam Merespon Isu Gender dan Pluralisme

BAB V. PENUTUP

A. Kesimpulan
B.Saran-saran

MOTTO

SEBAIK-BAIK PROPOSAL

ADALAH YANG BISA SELESAI MENJADI SKRIPSI, THESIS ATAU DISERTASI

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

Model Penelitian Tematik 3

Outline Bab III

A. Hakikat Penelitian Tematik 57
B. Macam-macam Riset Tematik 61
C. Langkah-langkah Metodis 63
D. Aplikasi Model Penelitian Tematik 68

A. HAKIKAT PENELITIAN TEMATIK

Salah satu model penelitian al-Qur'an adalah model penelitian tematik (*al-dirâsah al-mawdlû'iyyah*), bahkan kajian tematik menjadi trend dalam perkembangan tafsir era modern-kontemporer. Sebagai konsekuensinya, seorang peneliti akan mengambil tema (*maudlû'*) tertentu yang ada dalam al-Qur'an. Hal ini berangkat dari asumsi bahwa dalam al-Qur'an itu terdapat berbagai tema atau topik, baik terkait persoalan teologi, gender, fikih, etika, sosial, pendidikan, politik, filsafat, ekologi, seni dan budaya dan lain sebagainya. Namun, ayat-ayat yang terkait dengan tema itu, biasanya tersebar di berbagai ayat dan surat.

Oleh sebab itu, tugas peneliti adalah bagaimana mengumpulkan dan memahami ayat-ayat yang terkait dengan tema tersebut, –baik terkait langsung maupun tidak

langsung–, kemudian dikonstruksi secara logis menjadi sebuah konsep yang utuh, holistik dan sistematis dalam perspektif al-Qur'an. Metode ini diyakini dapat mengeliminasi gagasan subyektif penafsir. Setidak-tidaknya, gagasan "ekstra qur'ani" dapat diminimalisir sedemikian rupa, sebab antara ayat satu dengan yang lain yang terkait dengan tema dapat didialogkan secara kristis, sehingga melahirkan kesimpulan yang relatif lebih 'obyektif'.

Dalam riset tematik, ada asumsi dasar bahwa al-Qur'an itu ayat-ayatnya ibarat untaian kalung emas, yang satu rantai dengan rantai berikutnya terkait terkelindan. Adagium yang popular dikemukakan para ulama adalah bahwa *al-qur'ân yufassir ba'dluhu ba'dlan.* Artinya, ayat-ayat al-qur'an itu sebagiannya menafsirkan terhadap sebagian yang lain. Jika dalam metode tafsir *tahlîli*, para mufassir cenderung mengupas ayat-ayat secara parsial, meski dapat mengungkap berbagai aspek yang ada di dalamnya. (Misalnya, aspek *asbâb nuzûl, munâsabah, balâghah, qira'ât, nâsikh-mansûkh,* dll), maka tidak demikian halnya dalam model penelitian tafsir tematik, yang mana seorang mufassir atau peneliti, hanya akan membicarakan aspek yang memang terkait dengan tema yang dikaji. Kalaupun kemudian, seorang penafsir atau peneliti melakukan kajian analisis linguistik, (aspek semantis, morfologi, sintaksis, stilistika dll), maka hal itu sekedar sebagai alat bantu (baca: *wasîlah*), bukan *ghayah* (tujuan) penafsiran itu sendiri. Sebab tujuan penafsiran dari kajian tematik adalah mengungkap konsep atau gagasan qur'ani (*qur'anic idea*) secara utuh dan holistik sebagai jawaban terkait dengan tema yang dikaji.

Model penelitian tematik ini jelas menggunakan metode tafsir tematik sesuai dengan namanya. Prof Quraish Shihab, –ketika penulis mengikuti halaqah para mufassir

di Jakarta–[1], menggambarkan riset ini seperti menyajikan makanan dalam bentuk nasi kotak. Anda harus puas hanya memilih satu selera saja. Jika nasi box tersebut temanya adalah "Nasi Gudeg", maka Anda hanya akan menikmati sajian nasi Gudeg. Anda tidak akan mendapatkan sajian menu makanan yang lain. Sementara, metode *tahlîli* (analitik) diibaratkan seperti orang menyajikan nasi model prasamanan, di mana di situ banyak disajikan berbagai menu pilihan makanan dalam meja prasmanan. Namun, boleh jadi Anda tidak akan mengambil semua menu makanan tersebut. Bukankah dalam tafsir tahlili Anda akan mendapatkan banyak informasi terkait dengan ayat-ayat yang ditafsirkan? Di situ biasanya disajikan aspek *asbâb al-nuzûl*, *munâsabah*, diskusi tentang *i'râb* dan *qira'ât*, namun karena terlalu larut dalam diskusi kebahasaan, kadang hal itu dapat mengaburkan idea atau pesan ayat Qur'an yang hendak ditafsirkan. Akhirnya, seperti kritik Muhammad Abduh, tafsir yang seperti dikategorikan sebagai tafsir yang *jâf mub'id ` an kitab Allah*, (tafsir yang kering dan menjauhkan dari meraih petunjuk kitab Allah). Bahkan kata Abduh, ini tidak layak disebut sebagai tafsir, melainkan hanya semacam latihan atau eksperimantesi diskusi kebahasaan terkait dengan gramatika (nahwu) dan ilmu ma'ani.[2]

Lalu mengapa model penelitian tematik ini menarik dan penting secara metodologis? Berbicara metodologi berarti berbicara tentang proses dan prosedur bagaimana sebuah penelitian ini dilakukan, termasuk pula di dalamnya pendekatan *(approach)* yang digunakan. Penelitian model

[1]Halaqah Mufassir yang diselenggarakan oleh Dikti Depag di Jakarta pada tanggal 2008.

[2]Muhammad Abduh , *Tafsir al-Fatihah wa Juz Amma* (Cairo : al-Hai'ah al-` Ammah li Qashûr al- Tsaqafah, 2007), hlm. 17.

metode tafsir tematik banyak dipilih, karena beberapa alasan:

Pertama, sedikit sekali usaha yang dilakukan oleh para mufassir klasik, tentang tema tertentu yang menggunakan tinjauan tafsir tematik, sehingga gagasan al-Qur'an tentang tema tertentu sebagai satu kesatuan belum dapat dideskripsikan secara utuh dan komprehensip.

Kedua, seperti dikatakan Fazlur Rahman, terdapat kesalahan yang umum dalam memahami keterpaduan al-Qur'an, sehingga ia cenderung dipahami secara atomistik dan parsial.[3] Dengan kata lain, metode tematik cukup "menjanjikan" untuk memperoleh pemahaman yang holistik dan komprehensip yang benar-benar dideduksi dari al-Qur'an.

Ketiga, dengan lewatnya waktu, maka sudut pandang yang berbeda dan pemikiran yang dimiliki sebelumnya (baca: pra konsepsi atau *al-âfâq al-musbiqah*) cenderung lebih menjadi objek penilaian bagi pemahaman yang 'baru', dari pada menjadi bantuan untuk memahami al-Qur'an.[4] Dengan kata lain, *prior texts* cenderung membawa ke arah subjektivitas mufasir yang berlebihan. Meskipun produk tafsir ini tidak diragukan mampu menghasilkan pandangan yang mendalam, akan tetapi sekali lagi gagasan itu tidak diambil dari internal al-Qur'an itu sendiri, melainkan dari eksternal al-Qur'an, yang bisa berupa ideologi penafsirnya atau hal lain yang sebenarnya tidak ada kaitannya dengan pesan ayat al-Qur'an.

Nah, metode tematik akan mampu mengontrol bias-

[3]Fazlur Rahman, *Islam and Modernity* (Chicago: The University Chicago Press, tth), hlm. 2-4.

[4]Ibid. hlm 6-7.

bias idiologi yang dipaksakan dalam penafsiran al-Qur'an. Sebab akurasi sebuah penafsiran al-Qur'an dapat dilacak dengan mempertimbangkan struktur logis dan hubungan ayat-ayat yang setema yang sedang menjadi objek kajian. Dengan begitu, maka gagasan non qur'ani dalam penafsiran al-Qur'an dapat dieliminir sedemikian rupa. Di sinilah sekali lagi, peran penting metode tematik yang ditawarkan Rahman dan telah diaplikasikan dalam buku *Major Themes of the Qur'an*. Bahkan Farid Esack menilai bahwa karya tersebut merupakan kontribusi yang sangat penting dari seorang modernis kontemporer untuk kajian al-Qur'an secara tematik.[5]

B. MACAM-MACAM RISET TEMATIK

1. Tematik Surat, yakni model kajian tematik dengan meneliti surat-surat tertentu. Misalnya, Anda meriset tema "Penafsiran Surat al-Ma'un: Kajian tentang Pesan-pesan Moral dalam Surat al-Maun. Tugas Anda sebagai peneliti dalam hal ini adalah bagaimana menjelaskan penafsiran ayat–ayat surat al-Ma'un, di mana ayat itu turun, bagaimana situasi dan konteks yang melingkupi di saat ayat itu turun, dan apa saja isi pokok pikiran dari Surat al-Maun tersebut dan apa pesan-pesan moral di dalamnya. Pendekatan yang dipakai juga tergantung objek formal yang mau dikaji. Misalnya, Anda bisa saja menggunakan pendekatan linguistik misalnya pragmatik, atau stilistika al-Qur'an, atau hermeneutik.
2. Tematik Term, yakni model kajian tematik yang

[5]Farid Esack, *The Qur'an: A Short Introduction* (Oxford: Oneworld Publication, 2002) hlm. 5.

secara khusus meneliti term (istilah-istilah) tertentu dalam al-Qur'an. Misalnya, ada judul penelitian "Penafsiran Term "Fitnah" dalam al-Qur'an". Berapa kali kata tersebut disebut dalam al-Qur'an? Apa saja maknanya, dan dalam konteks apa saja kata tersebut disebut di dalam al-Qur'an. Hal-hal seperti itulah yang mesti dicermati dan diuraikan. Dalam hal ini Anda dapat merujuk pandangan para mufasir untuk mengupas makna kata fitnah. Pendekatan semantik dalam konteks riset ini menjadi tepat untuk dipilih. Sebab dalam pendekatan semantik akan tampak dinamika perkembangan makna fitnah, baik sinkroni maupun diakronik, bagaimana pula jejaring makna dalam medan semantik dapat dieksplorasi dengan baik, kemudian Anda mampu menangkap *world view* (pandangan dunia) al-Qur'an tentang term fitnah.

3. Tematik Konseptual, yakni riset ada konsep-konsep tertentu yang secara eksplisit tidak disebut dalam al-Qur'an, tetapi secara substansial ide tentang konsep itu ada dalam al-Qur'an. Misalnya tema, "Difable dalam Perspektif al-Qur'an". Term "difable" jelas tidak disebut secara eksplisit dalam al-Qur'an, tetapi ayat yang berbicara tentang orang difabel dapat ditemukan di berbagai ayat al-Qur'an. Anda dapat mencari melalui, term *al-a'mâ* (orang buta), *al-shumm* (tuli), *al-bukm (bisu)* dll. Anda dapat pula meriset tentang "Konsep Ketahanan Pangan Perspektif al-Qur'an". Carilah ayat-ayat yang berbicara bagaimana al-Qur'an menjelaskan tentang produksi makanan, distribusi dan konsumsi makanan.
4. Tematik Tokoh, yakni kajian tematik yang dilakukan melalui tokoh. Misalnya ada tokoh yang punya

pemikiran tentang konsep-konsep tertentu dalam Qur'an. Anda bisa mengambil tema, misalnya "Konsep Poligami Menurut Fakhruddin al-Râzi dalam *Tafsir al-Kabir*. Ada pula tokoh-tokoh yang disebut di Qur'an yang biasanya diungkap dalam ayat-ayat kisah. Hal itu juga bisa diteliti untuk melihat bagaimana peran tokoh tersbut dan apa pesan-pesan moral yang ada di balik kisah tokoh itu.

C. LANGKAH-LANGKAH METODIS

Sesuai dengan namanya, metode penafsiran *maudlû'i* (tematik) adalah upaya untuk memahami ayat-ayat al-Qur'an dengan memfokuskan pada *mauwdlû'* (tema) yang telah ditetapkan dengan mengkaji secara serius tentang ayat-ayat yang terkait dengan tema tersebut. Topik inilah yang menjadi ciri utama dari metode *mawdlû'i*.

Diantara tokoh pemikir (baca: penafsir) kontemporer yang mendukung gagasan penelitian model tematik adalah Hasan Hanafi. Beliau menawarkan langkah-langkah model tafsir tematik juga perlu diadobsi dalam riset-riset ilmiah. Metode tematik ala Hasan Hanafi yang ia sebut sebagai *(rulers of thematic interpretation)*[6] dapat diringkas sebagai berikut:

Pertama, *socio-political commitment.* Artinya seorang mufasir harus secara sadar mengetahui dan merumuskan komitmennya terhadap problem sosial politik tertentu. Dengan lain ungkapan, setiap *mufassir* yang muncul harus dilandasi oleh keprihatinan-keprihatinan tertentu atas kondisi kontemporernya.

[6]Hassan Hanafi, "Method of Thematic Interpretation of the Qur'an" dalam Stefan Wild (ed.), *The Qur'an As Text* (Leiden-New York: EJ. Brill, 1996). hlm. 203-205.

Kedua, looking for something. Artinya seorang mufasir perlu bercermin pada proses lahirnya teks al-Qur'an yang didahului oleh realitas, dan ia harus merumuskan tujuannya. Sebab tidak mungkin seorang mufasir memulai kegiatannya dengan tanpa kesadaran akan apa yang ingin dicapainya. Hal itu berbeda dengan Rahman yang ingin meminimalisir subjektivitas mufasir demi meraih objektivitas penafsiran al-Qur'an. Bagi Rahman seorang mufasir harus melepaskan prakonsepsi-prakonsepsinya, sehingga hasil penafsiran bisa "obyektif". Dalam hal ini, meski keduanya sama-sama menawarkan metode tematik, tetapi aliran Hassan Hanafi dengan Rahman berbeda. Hassan Hanafi cenderung pada aliran subjektivisme, sedangkan Rahman cenderung pada aliran 'objektivisme'.

Ketiga, synopsis of the verses concerning one theme. Dari rumusan komitmen dan tujuannya, barulah seorang mufasir dapat menginventarisasikan ayat-ayat terkait dengan tema yang menjadi komitmennya. *Keempat*, *classification of the linguistic form.* Melakukan klasifikasi bentuk-bentuk bahasa. Dari inventarisasi ayat kemudian diklasifikasikan atas dasar bentuk-bentuk linguistik sebagai landasan bagi langkah kelima, yaitu membangun struktur makna yang tepat dengan sasaran yang dituju. *Kelima*, *building the structure,* yaitu membangun struktur makna yang tepat dengan sasaran yang dituju, sehingga makna dan objek yang dituju menjadi satu kesatuan. Makna adalah subjek-objek, demikian pula tujuan atau sasaran adalah obyek-subjek sekaligus.

Keenam, analyzing the factual situation. Analisis terhadap problem faktual dalam situasi empirik (realitas) yang dihadapi penafsir, misalnya isu kemiskinan, penindasan *(oppression)*, pelanggaran hak manusia *(human rights)* dan

sebagainya. *Ketujuh*, *comparation between the ideal and the real.* Membandingkan struktur ideal sebagai hasil deduksi teks dengan problem faktual yang diinduksikan dari realitas empirik melalui perhitungan statistik dan ilmu sosial. *Kedelapan, description of the mode of action.* Menggambarkan rumusan praktis sebagai langkah akhir proses penafsiran yang transformatif. Inilah yang dimaksud dari realitas menuju teks dan teks menuju realitas. Ini pula yang dimaksud oleh Hassan Hanafi, bahwa penafsiran menjadi bentuk perwujudan posisi sosial penafsir dalam struktur sosial.[7] Dengan kata lain, menurut Hassan Hanafi tafsir adalah jawaban teoritis yang dirumuskan al-Qur'an atas berbagai problem kemasyarakatan yang mestinya dapat diterapkan dalam dataran praksis tidak berhenti pada level teoritis belaka. Dengan begitu, maka kesenjangan antara yang ideal *(das sollen)* dan yang real *(das sein)* dapat diminimalkan. Tafsir dengan demikian selalu berakhir dalam praksis-empiris.[8] Dari sini tampak bahwa elaborasi Hassan Hanafi tentang metode tafsir tematik jauh lebih canggih dan rinci.

Di sisi lain, ada juga langkah-langkah model riset tematik, yang diadobsi dari teori al-Farmawi, dengan modifikasi sedikit dari penulis, sebagai berikut:

Pertama, menetapkan masalah yang akan dibahas. *Kedua*, menghimpun ayat-ayat yang berkaitan dengan masalah tersebut. Dengan kata lain, seorang *mufassir* harus memilih objek penafsiran, yaitu satu tema atau istilah tertentu dan mengumpulkan ayat-ayat yang bertalian dengan tema tersebut. *Ketiga*, menyusun runtutan ayat secara kronologis,

[7]Hassan Hanafi, *al-Dîn wa al-Tsawrah,* Vol. VII (Kairo: Maktabah Madlubi, 1981), hlm. 102-111.

[8]*Ibid.,* Vol. III, hlm. 74.

sesuai dengan urutan pewahyuannya serta pemahaman tentang *asbâbun nuzûl*nya (jika memungkinkan). Jika tidak memungkinkan, maka yang penting adalah bagaimana mencari hubungan melalui struktur logis.

Keempat, memahami korelasi ayat-ayat tersebut dalam surahnya masing-masing. Di sinilah teori ilmu *munâsabah* menjadi sangat penting *Kelima*, menyusun pembahasan dalam kerangka yang sempurna. *Keenam*, melengkapi dengan hadis-hadis yang relevan dan penjelasan dari para ahli psikolog atau sosiolog . *Ketujuh*, mempelajari ayat tersebut secara keseluruhan dengan jalan menghimpun ayat-ayatnya yang mempunyai pengertian yang sama, atau mengkompromikan antara yang *'âmm* dengan yang *khâsh,* yang *mutlaq* dengan yang *muqayyad* atau yang secara lahiriah tampak bertentangan, sehingga dapat bertemu dalam satu muara.[9]

Penjelasan lebih konkritnya, misalnya Anda hendak mengkaji "Konsep Ulama dalam dalam Perspektif al-Qur'an". Dengan tema tersebut, Anda berarti hendak mengungkap tentang bagaimana sebenaranya konsep ulama itu dijelaskan dalam al-Qur'an. Apa saja kriteria atau ciri-ciri ulama yang dijelaskan dalam al-Qur'an. Untuk itu, Anda perlu mencari term-term yang sesuai dengan tema ulama, misalnya, kata *al-ulama*, terulang berapa kali dalam surat apa saja. Dalam ayat lain juga terdapat kata *ulama'u bani Israil* dan sebagainya. Nah, ayat-ayat itu perlu Anda jelaskan bagaimana penafsirannya. Jika perlu Anda harus membedakan apakah ayat itu makiyyah atau madaniyyah. Hal ini penting untuk menemukan konteks ketika itu, situasi dan sosial religius

[9]Abû Hayy al-Firmawi, *al-Bidâyah fi al-Tafsîr al-Mawdlû'i* (Kairo: al-Hadarah al-'Arabiyah, 1976), hlm. 49-50.

politiknya bagaimana? Untuk itu, Anda perlu melacak aspek-aspek berikut ini:

1. *Asbabun nuzûl*, yakni konteks dan peristiwa yang melatarbelakangi turunnya ayat al-Qur'an, baik yang mikro (konteks historis verbal) maupun makro (konteks sosio-historis masyararakat Arab abad ke 7 M, di saat al-Qur'an turun).
2. Selanjutnya Anda mencari dan mencermati aspek aspek munasabah, yakni keterkaitan ayat satu dengan ayat lain, baik yang dalam internal surat, maupun dalam surat yang lain. Sebab dalam tafsir tematik, ada adagium yang popular di kalangan ulama bahwa *al-Qur'ânu yufassiru ba'dluhu ba`dlan*. Artinya, al-Qur'an itu, antara ayat satu dengan ayat yang lain saling menjelaskan atau saling menafsirkan. Maka, sebenarnya dalam konteks tafsir *mawdlû'i* (tematik), Anda seolah sedang ingin membiarkan al-Qur'an berbicara dengan diri sendiri. Anda ingin menemukan *world view* (padangan dunia) al-Qur'an tentang tema yang anda kaji secara lebih 'obyektif' dan holistik.
3. Menghubungkan antara yang ayat *`amm* (umum) dan *khash* (khusus), sebagaimana telah diperkenalkan oleh para ulama Ushul Fiqh. Sebab tidak ada suatu ayat yang *`amm* (umum), kecuali di ayat lain ditemukan ayat yang *khash (*khusus)
4. Menentukan *dalâlah* makna majaz dan hakikat. Sebab seringkali dalam al-Qur'an terdapat suatu kata atau kalimat, dalam konteks tertentu maknanya hakiki (denotatif), sedang dalam konteks yang lain maknanya majaz (konotatif-metaforis). Di sinilah sebenarnya pendekatan semantik diberlakukan dalam kajian

tematik.

5. Melakukan analisis 5. W (*what, who, when, why, whom, where*, dan 1 H (*how*). Misalnya, Anda sedang membahas konsep jihad dalam al-Qur'an. Maka, harus jelas, What (apa) itu jihad., Why (mengapa) kita harus berjihad? Who (siapa) yang mesti berjihad? Whom (siapa sasaran atau yang menjadi objek berjihad), When (kapan kita berjihad) dan How (bagaimana cara atau metode kita berjihad). Semua itu, dianalisis berdasarkan isyarat-isyarat ayat al-Qur'an, sehingga konsep tentang jihad menjadi jelas.
6. Mencari hadis-hadis terkait yang sesuai dengan tema kajian. Hal ini karena sesungguhnya hadis merupakan salah satu penjelas atau tafsir dari al-Qur'an.
7. Menghubungkan dengan ilmu-ilmu lain yang terkait, sehingga ada interkoneksi antara satu ilmu dengan ilmu yang lain. Kajian tafsir di era kontemporer dewasa ini meniscayakan adanya interkoneksi keilmuan. Pendekatan teori sosial humaniora tentu sangat penting untuk mempertajam analisis kajian tafsir.

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

D. APLIKASI MODEL PENELITIAN TEMATIK

Agar lebih jelas berikut ini penulis berikan contoh proposal model penelitian tematik, yang pernah lolos dalam kompetisi riset di Diktis Kemenag RI 2011, sehingga para mahasiswa setidak-tidaknya dapat memperoleh pemahaman yang lebih kongkrit.

Contoh Proposal Penelitian Tematik

PARADIGMA TAFSIR EKOLOGI

(Studi Penafsiran Ayat-ayat Ekologis Pendekatan Tafsir Tematik Kontekstual)

A. Latar Belakang Masalah

Persoalan ekologi merupakan salah satu isu aktual dari kelima isu aktual dewasa ini, yaitu globalisasi, demokrasi, HAM dan gender dan ekologi. Bahkan isu tentang ekologi tersebut diproyeksikan akan tetap selalu aktual pada abad 21 ini.[10] Masyarakat modern dewasa ini telah mengalami krisis ekologi yang luar biasa. Berbagai bencana muncul silih berganti menimpa mereka, akibat kerusakan ekologi yang dilakukan oleh tangan-tangan manusia dengan mengeksploitasi alam sedemikian rupa, tanpa mempertimbangkan kelestarian dan keseimbangan alam (Q.S. al-Rûm [30]: 41). Kemudian muncullah apa yang disebut perubahan iklim (*climate change* atau *taghayyur al-thaqs*), banjir, tanah longsor, dan *global warming* serta kerusakan ekosistem lainnya. Penggunaan rumah-rumah kaca, penggundulan hutan (baca: *illegal logging*), penambangan liar, dan sederet eksploitasi alam lainnya adalah bukti bahwa manusia ikut berkontribusi pada kerusakan alam, sehingga dalam teori etika lingkungan timbul pertanyaan kritis, apakah Pembangunan Berkelanjutan atau Keberlanjutan Ekologi?"[11]

[10]Mujiyono Abdillah, *Agama Ramah Lingkungan Perspektif al-Qur'an* (Jakarta: Paramadina, 2001). hlm. 23

[11]Sonny Keraf, *Etika Lingkungan*, Jakarta Kompas 2006), hlm. 166

Hal itu mestinya menjadi bahan evaluasi, inspirasi dan sekaligus motovasi bagi pengkaji al-Qur'an (baca: para mufasir) untuk segera merumuskan sebuah produk tafsir yang memiliki perspektif ekologis demi keberlanjutan ekologi. Hal ini mengingat bahwa perilaku masyarakat (*mode of conduct*) tidak bisa dipisahkan dengan pola pikir (*mode of thought*). Sementara pola pikir juga dipengaruhi oleh tafsiran atas teks-teks keagamaan, kemudian menjadi sistem teologi yang mereka yakini. Karena itu, dari posisi teologi yang mesti dilihat adalah mana dari tindakan manusia itu yang menimbulkan pelanggaran atas harmoni alam.[12]

Sayangnya, tafsir-tafsir klasik dan abad pertengahan agaknya memang tidak menjelaskan secara rinci dan sistematik tentang bagaimana manusia sebaiknya mengelola dan melakukan pola relasi dengan alam ini, agar misi kekhalifahan manusia di muka bumi dapat terlaksana dengan baik.[13] Hal itu bisa dimengerti, sebab boleh jadi problem ekologis ketika itu memang tidak separah sekarang ini. Demikian halnya ketika penulis membaca beberapa kitab tafsir modern, seperti *al-Manâr, al-Marâghî* dan *al-Qâsimî* dan *al-Tahrir wa al-Tanwîr* juga tidak memperoleh uraian yang memadai tentang persoalan ekologis. Ini artinya bahwa tafsir sesungguhnya merupakan produk dari anak zamannya, yang kadang-kadang tidak lagi kompatibel dengan tuntutan era sekarang, sehingga paradigma tafsir ekologi menjadi sebuah kebutuhan yang mendesak untuk dirumuskan.

---

[12]Machasin, *Islam Teologi Aplikatif* (Yogyakarta: Pustaka Alif , 2003), hlm . 170

[13]Lihat misalnya, Muqatil bin Sulaiman, *Tafsir Muqâtil bin Sulaimân*, Imam al-Thabari , *Tafsir al-Thabari* , Ibnu Katsîr, *Tafsir Ibnu Katsîr*, al-Râzi , *Mafatih al-Ghaib,* ketika mereka menafsirkan Q.S al-Rûm [30]:41, Q.S. al-Baqarah [2]: 30), Q.S. al-A`râf [97] :56) yang penulis melacak melalui program *al-Maktabah al-Syâmilah*

Sementara itu, menurut laporan Kompas 2 Maret 2010, *riset tentang ekologi* relatif masih minim.[14] Padahal riset tentang ekologi, baik yang berbasis pada penelitian lapangan atau literer sangat penting untuk menjadi bahan pertimbangan memecahkan problem krisis ekologi. Di samping itu, riset ekologi, termasuk yang berbasis pada penafsiran atas teks-teks keagamaan juga perlu dilakukan untuk memberikan basis teologis dalam mengelola alam dan menunjang aksi konkret dalam pencegahan kerusakan alam, agar tidak terjadi bencana dan kerusakan ekologi yang lebih besar lagi.

Oleh sebab itu, di era modern ini merumuskan paradigma tafsir ekologis menjadi sebuah keniscayaan sejarah untuk memberikan kontribusi etis-teologis bagaimana semestinya manusia menjalin komunikasi yang baik dengan alam yang menjadi tempat tinggalnya. Jika selama ini dikenal selogan *ḥabl min Allâh* (menjalin komunikasi yang baik dengan Allah) dan *ḥabl min al-nâs* (menjalin komunikasi yangbaik dengan sesama manusia), maka sudah saatnya juga dikumandangkan slogan *ḥabl ma'a al-bi'ah* (menjalin kamunikasi yang baik dengan lingkungan alam). Dengan kata lain, trilogi atas relasi antara Tuhan sebagai Pencipta, manusia sebagai khalifah dan bumi sebagai tempat untuk menjalankan misi ke*khalifahan* perlu dilakukan secara harmoni, sehingga ketimpangan-ketimpangan yang terjadi dengan munculnya bencana alam bisa diminimalisir. Sebaliknya, membiarkan pola relasi manusia dan alam yang cenderung ekploitatif dan destruktif sama dengan "menandatangi kontrak" bagi kehancuran eksistensi umat manusia dan mempercepat terjadinya kiamat.

[14]Lihat http://cetak.kompas.com/read/2010/03/02/05053081/Riset.Ekologi.Minim. diakses 11 Desember 2010.

B. Rumusan Masalah

1. Bagaimana paradigma tafsir ekologi memandang terhadap alam ?
2. Bagaimana membangun relasi yang ideal antara Tuhan, alam dan manusia, sehingga tercipta keseimbangan dan harmoni dalam kehidupan?
3. Apa saja prinsip-prinsip etis-teologis dalam pengelolaan sumber daya alam menurut al-Qur'an?

C. Tujuan Penelitian

1. Menjelaskan secara holistik-komprehensif tentang paradigma tafsir ekologi, terutama terkait dengan pandangan ontologis al-Qur'an terhadap alam.
2. Menjelaskan secara konseptual tentang relasi Tuhan, manusia dan alam dalam perspektif ekologis al-Qur'an, sehingga tercipta keseimbangan dan harmoni dalam kehidupan manusia.
3. Menjelaskan prinsip-prinsip etis-teologis tentang pengelolaan alam menurut perspektif al-Qur'an.

D. Signifikansi Penelitian

Secara teoritis penelitian berguna *Pertama*, untuk menambah khazanah pengetahuan dan referensi tentang pentingnya memiliki paradigma dan kesadaran ekologis berbasis nilai-nilai al-Qur'an yang menjadi kitab suci umat Islam. *Kedua*, untuk menjadi salah satu acuan normatif bagi masyarakat dalam menjalin pola relasi yang harmoni dengan alam, sebab masyarakat muslim meyakini bahwa al-Qur'an menjadi sumber nlai tertinggi dalam kehidupan mereka.

Sedangkan secara praktis penelitian ini berguna, *Pertama*, untuk menjadi salah satu pertimbangan etis-teologis dalam merumuskan kebijakan, dalam menangani

problem dan krisis ekologi. *Kedua,* memberikan pengetahuan dan masukan pada penentu kebijakan tentang pentingnya keterlibatan agama (baca aspek teologi) dalam menangani masalah krisis ekologi, terlebih Indonesia merupakan negara yang mayoritas beragama Islam.

E. Batasan Penelitian

Batasan penelitian ini adalah tentang penafsiran ayat-ayat al-Qur'an yang terkait dengan persoalan ekologi, dengan menggunakan metode tafsir tematik-kontekstual. Ayat-ayat yang hendak diteliti adalah khusus ayat-ayat yang berbicara tentang pandangan dasar al-Qur'an mengenai alam, pola relasi Tuhan, manusia dan alam serta prinisp-prinsip etis-teologis terkait dengan pengelolaan alam.

F. Kajian Pustaka

Ada beberapa penelitian yang memiliki tema berdekatan persoalan ekologi. Misalnya, A. Sonny Keraf, dalam buku *Etika Lingkungan*, ia mencoba mengurai tentang teori-teori etika lingkungan dan politik lingkungan, dan ia mengajak kepada pentingnya kembali kepada kearifan lokal-tradisional untuk dipersandingkan dengan Ilmu Pengetahuan dan Teknologi di dalam mengelola lingkungan hidup dan menanggulangi terjadinya krisis ekologi.[15] Sementara itu, Mujiyono Abdillah dalam buku *Agama Ramah Lingkungan Persektif al-Qur'an* menawarkan konsep ecoteologi. Bencana alam yang terjadi sebagai dampak perilaku manusia yang menentang sunnah lingkungan, bukan sebagai kutukan Tuhan.[16] Namun, kedua buku tersebut belum mencoba mengeksplorasi secara komprehensif bagaimana al-Qur'an

[15]A. Sonny Keraf, *Etika Lingkungan* (Jakarta: Kompas 2002).

[16]Mujiyono Abdillah, *Agama Ramah Lingkungan Perspektif al-Qur'an* (Jakarta: Paramadina, 2001)

dibaca secara kreatif untuk merumuskan pola relasi, manusia dan alam, serta nilai-nilai etis-teologis berbasis pada kitab suci al-Qur'an dalam mengelola alam. Maka penelitian penulis ini akan memberi nuansa baru dalam melengkapi teori etika lingkungan yang berbasis pada kitab suci al-Qur'an dan prinsip-prinsip etis-Qur'ani dalam mengelola alam.

Sementara H.M. Quraish Shihab penelitian berjudul "Musibah dalam Perspektif al-Qur'an" mencoba menjelaskan tentang term dalam al-Qur'an untuk menyebut bencana dengan berbagai kompleksitas maknanya. Ayat-ayat yang terkait dengan masalah musibah dalam al-Qur'an beliau tafsirkan secara tematis. Salah satu kesimpulan penting dari riset tersebut adalah bahwa musibah tidak akan terjadi kecuali atas izin Allah Swt dan manusia memang memilki kontribusi terhadap sebagian bencana atau musibah yang terjadi.[17] Namun, beliau belum menguraikan secara rinci tentang prinsip-prinsip etis dalam mengelola lingkungan dan bagaimana idealnya pola relasi antara Tuhan, manusia dan alam dirumuskan secara konseptual dan kontekstual dalam konteks krisis ekologi sekarang ini.

Sedangkan K.H. Ali Yafie, dalam buku *Merintis Fiqih Lingkungan Hidup*, mencoba mengeksplorasi tentang persoalan lingkungan dari perspektif fikih. Menurutnya, ada tiga isu besar yang acap melanda dunia ketiga yang mayoritas muslim,yaitu terorisme, demokrasi dan ekologi. Khusus isu ekologi, hal ini amat jelas betapa negeri muslim tidak mengindahkan aturan yang ada dalam agama sendiri. Boleh jadi hal ini terjadi karena tuntutan ekonomi dan pola standar ganda negara maju dalam memainkan peran untuk

[17]Quraish Shihab, "Musibah dalam Perspketif al-Qur'an"*Jurnal Studi Al-Qur'an,* Vol I, No. 1 Januari, 2006, hlm. 9.

meruntuhkan citra negara ketiga.Terlepas dari masalah itu, namun yang jelas buku yang ditulis salah seorang ahli fikih yang cukup terkenal ini mencoba menggali khazanah hukum Islam terhadap lingkungan hidup.[18] Hanya saja uraian-uraiannya lebih bernuansa fikih, sesuai dengan latarbelakang penulisnya.

Selain itu , muncul pula buku *Fiqh al-Bî'ah; Fiqih Lingkungan Hidup,* karya Dr. Akhsin Sakho dkk. Buku itu merupakan riset literer para kyai atau ulama pesantren yang berbicara tentang persoalan ekologi. Buku ini betujuan untuk mempromosikan kesadaran pesantren untuk melestarikan alam yang berbasis pada teori fikih, yang waktu itu dilakukan melalui pertemuan para Kyai Pesantren di Lido Sukabumi 9-12 Mei 2004.[19]

Ada pula buku karya Fachruddin M. Mangunjaya dkk, yang berjudul *Menanam Sebelum Kiamat: Islam, Ekologi dan Gerakan Lingkungan Hidup.*[20] Buku tersebut juga merupakan hasil riset literer dari para pakar. Salah satu point penting yang dikemukakan dalam buku itu adalah bahwa tugas agama itu untuk memelihara lima hal, yaitu: 1)agama (*hifzh al-dîn*), 2) jiwa (*hifzh nafs*), 3) akal (*hifzh `aql*) 4) keturunan (*hifzh nasl*) 5) harta (*hifzh mâl*). Namun tujuan semua itu tidak mungkin terlaksana tanpa melakukan upanya pemeliharaan lingkungan (*hifzh bî'ah; protection for environment*).

Sementara itu, K.H. Sahal Mahfudh juga pernah menulis buku *Nuansa Fiqih Sosial* yang dalam salah satu

[18]K.H. Ali Yafie, *Merintis Fiqh Lingkungan Hidup,* (Jakarta: Yayasan Amanah, 2006.)

[19]Ahsin Sakho, dkk, *Fiqih Lingkungan,* (Jakarta: Penerbit Conservation International Indonesia, 2006).

[20]Fachruddin M.Mangunjaya, dkk., *Menanam Sebelum Kiamat; Islam, Ekologi dan Gerakan Lingkungan Hidup* (Jakarta: Yayasan Obor, 2007).

babnya membincang pesantren dan lingkungan hidup. Point penting yang ditegaskan dalam bagian ini adalah bahwa keseimbangan dan kelestarian lingkungan hidup merupakan kunci kesejahteraan umt manusia.[21] Dari hasil studi pustaka di atas, tampaknya belum ada penelitian yang mengungkap secara konseptual filosofis tentang paradigma tafsir ekologi dengan metode tafsir tematik kontekstual. sehingga penelitian ini layak dilakukan.

G. Kerangka Teori

1. Teori Tafsir Kontemporer

Salah satu teori tafsir menyatakan bahwa *taghayyur al-tafsîr bi taghayyur azman wal amkan,* bahwa perubahan penafsiran dipengaruhi oleh perubahan zaman dan tempat.[22] Berangkat dari teori ini, maka tafsir sebagai sebuah produk dialektika antara teks al-Qur'an dan konteks (realitas) sesungguhnya selalu harus mengalami perkembangan, sesuai dengan gerak perkembangan waktu dan tempat, bahkan juga perubahan lingkungan. Jika dulu tafsir sering hanya berkutat bagaimana memaknai ayat-ayat secara deduktif –normatif, bahkan terkesan hanya mengulang-ulang (*qira'ah mutakarrirah)* atas pemaknaan masa lalu, maka sudah saatnya produk tafsir harus mampu membaca secara produktif dan kreatif agar bisa menjadi solusi atas problem sosial keagamaan kontemporer.[23] Artinya, fungsi tafsir harus dikembalikan

[21]K.H. Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqih Sosia*l, Cet. VI (Yogyakarta, LKiS, 2007)

[22]Muhamad Syahrûr, *Nahwa Ushûl Jadîdah li al-Fiqhi al-Islâmi; Fiqh al-Mar'ah, al-Washiyyah, al-Irts, al-Qiwâmah, al-Ta'addudiyyah, al-Libâs,* Damaskus: al-Ahali li ath-Thiba'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzî', 2000.

[23]Lebih lanjut baca Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: LKiS, 2010).

kepada fungsi al-Qur'an sebagai solusi atau obat (*syifa'*) bagi problem sosial ekologi masyarakat modern kontemporer. Di sinilah paradigma tafsir ekologi menemukan relevansinya untuk merumuskan konsep-konsep ekologi Qur'ani.

2.Teori Eco-Theology dan *Himâ*

Krisis ekologi yang melanda Indonesia adalah karena kesalahan manusia dalam mengelola alam. Kasus *illegal logging* dan penambangan liar, penggunaan rumah-rumah kaca dan eksploitasi alam menjadi fenomena nyata di masyarakat. Akibatnya, pemanasan global, krisis air, banjir, tanah longsor dan bencana terjadi di mana-mana. Itulah mengapa White menyatakan bahwa krisis ekologi seperti sekarang ini tidak berakhir, kecuali kita temukan "agama baru".[24] Ungkapan ini memberi isyarat bahwa pendekatan agama melalui rekonstruksi penafsiran al-Qur'an terhadap persoalan ekologi (atau sering disebut *eco-theology* memang tidak bisa dielakkan.[25] Al-Qur'an mewajibkan manusia selaku khalifah di muka bumi untuk melestarikan alam dan lingkungan (QS. Al-A'râf: 56). Islam juga mengajarkan tentang pentingnya *tawâzun* (menjaga keseimbangan) lingkungan (Q.S 17: 61).

Dalam khazanah Islam, pelestarian alam telah dicontohkan Nabi Muhammad dengan membentuk kawasan *haram,* yaitu kawasan yang diperuntukkan untuk melindungi sumber daya alam agar tidak diganggu.Nabi Saw. menetapkan daerah-daerah yang tidak boleh diganggu aturan ekosistemnya, semisal sumber mata air, sungai, dan lain-lain. Islam juga mempunyai aturan main dalam

[24]White, Jr. L Science, *The Historical Root of Our Ecologic Crisis*, Vol 155 (3767), 1967, hlm. 1203

[25]Mujiyono Abdillah, *Agama Ramah Lingkungan Perspektif al-Qur'an* (Jakarta Paramadina 2001), hlm.16

melindungi kehidupan liar *(wildlife),* hutan, dan pepohonan, yakni konsep *hima. Himâ* merupakan usaha melindungi hak-hak sumber daya alam yang asli untuk melestarikan alam.[26] Diantara prinsip-prinsip etis dalam konsep *himâ* adalah prinsip *`adam al fasâd* (tidak merusak) (Q.S. al-A`râf: 56 dan 86), *al-`adâlah* (keadilan), *al-mashlahah* (kemaslahatan), *lâ dlarâra wa lâ dlirâr* (tidak menimbulkan bahaya), prinsip *taskhîr,* yakni wewenang menggunakan alam guna mencapai tujuan penciptaan (Q.S. Luqman:20) dan prinsip *istikhlâf-isti'mâr,* yakni menjadi wakil Tuhan di bumi yang bertanggung jawab untuk memakmurkan bumi (Q.S.al-Baqarah: 30, Shad: 26, dan Hûd: 61).

H. Metode Penelitian

Peneliti akan menggunakan metode tafsir tematik kontekstual, yakni cara memahami al-Qur'an mengumpulkan ayat-ayat yang setema untuk mendapatkan gambaran yang utuh, holistik dan komperehensip mengenai tema yang dikaji, kemudian mencari makan yang relevan dan aktual untuk konteks kekinian. Ada beberapa alasan mengapa metode ini yang dipilih, *Pertama*, sedikit sekali usaha yang dilakukan oleh para peneliti ekologi yang menafsirkan persolan ekologi yang menggunakan tinjauan tafsir tematik kontekstual, sehingga gagasan al-Qur'an tentang anak sebagai satu kesatuan belum dapat dideskripsikan secara untuh dan komprehensip. *Kedua*, seperti dikatakan Fazlur Rahman, terdapat kesalahan yang umum dalam memahami keterpaduan al-Qur'an, sehingga ia cenderung dipahami secara atomistik dan parsial.[27] *Ketiga*, dengan lewatnya

[26]Athif Abû Zaid Sulaiman Ali, *Ihya' al-Ardl al-Amwât fil Islâm* (Makkah Rabitah alam Islami 1416 H), hlm 105.

[27]Fazlur Rahman, *Islam and Modernity* (Chicago: The University Chicagp Pres tth) hlm 2-4

waktu, maka sudut pandang yang berbeda dan pemikiran yang dimiliki sebelumnya (baca: prakonsepsi) cenderung lebih menjadi objek penilaian bagi pemahaman yang 'baru', daripada menjadi bantuan untuk memahami al-Qur'an.[28] Dengan kata lain, *prior texts* cenderung membawa ke arah subjektivitas mufasir yang berlebihan. Meskipun produk tafsir ini tidak diragukan mampu menghasilkan pandangan yang mendalam, akan tetapi sekali lagi gagasan itu tidak diambil dari internal al-Qur'an itu sendiri. Metode tematik kontekstual akan mampu mengontrol bias-bias idiologi yang dipaksakan dalam penafsiran al-Qur'an. Sebab akurasi sebuah penafsiran al-Qur'an dapat dilacak dengan mempertimbangkan struktur logis dan hubungan ayat-ayat yang setema yang sedang menjadi objek kajian. Dengan begitu, maka gagasan non qur'ani dalam penafsiran al-Qur'an dapat dieliminir sedemikian rupa.

Adapun langkah-langkah metode tematik kontekstual dengan modifikasi seperlunya adalah sebagai berikut *Pertama*, menetapkan tema yang akan dibahas, yakni tema tentang ekologi. *Kedua*, menghimpun ayat-ayat yang berkaitan dengan masalah tema tersebut. *Ketiga*, menafsirkan ayat-ayat tersebut secara cermat, baik aspek semantik, semiotik dan bahkan hermeneutik, dengan mempertimbangkan struktur kalimat dalam ayat serta aspek *asbâbun nuzûl*nya untuk menemukan makna yang relevan kontekstual. Disamping itu penulis juga akan mencari aspek hubungan atau korelasi ayat-ayat yang hendak ditafsirkan, untuk menemukan akurasi makna yang hendak dicari. Di sinilah teori ilmu *munâsabah* menjadi sangat penting *Keempat*, menyusun pembahasan dalam kerangka yang sempurna sesuai dengan problem akademis dalam penelitian ini. *Kelima*, melengkapi dengan hadis-hadis

[28]Ibid. hlm. 6-7.

yang relevan dan penjelasan dari para ahli ekologi. *Keenam*, mencermati kembali penafsiran ayat-ayat ekologis tersebut secara keseluruhan dan mencari pemaknaan yang relevan dan aktula untuk konteks kekinian terkairt dengan masalah ekologi, kemudian membuat kesimpulan-kesimpulan secara holistik-komprehensif.[29]

Contoh RENCANA DAFTAR ISI

BAB I. PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah
B. Rumusan Masalah
C. Tujuan Penelitian
D. Signifikansi Penelitian.
E. Batasan Penelitian
F. Kajian Pustaka
G. Kerangka Teori
H. Metode Penelitian

BAB II. PARADIGMA TAFSIR EKOLOGI

A. Hakikat Paradigma Tafsir Ekolog
B. Penyebutan Term Alam dalam al-Qur'an
C. Karakteristik Tafsir Ekologi

BAB III. KONSTRUKSI RELASI TUHAN, MANUSIA DAN ALAM

A. Paradigma Relasi Tuhan, Manusia dan Alam
B. Pandangan al-Qur'an terhadap Alam
C. Relasi Independensi
D. Relasi Fungsional
E. Relasi Integratif

[29]Bandingkan dengan Abû Hayy al-Firmawi, *al-Bidâyah fi al-Tafsîr al-Mawdlû'i* (Kairo: al-Hadarah al-'Arabiyah, 1976), hlm. 49-50.

BAB.IV. PRINSIP-PRINSIP ETIS-TEOLOGIS DALAM MENGELOLA ALAM

A. Filosofi Prinsip Etis-Teologis
B. Prinsip *al-'Adalah* (Keadilan)
C. Prinsip *al-Tawâzun* (Keseimbangan)
D. Prinsip *al-Intifâ' Dûn al-Fasad* (Memanfaatkan Tanpa Merusak)
E. Prinsip *al-Ri`âyah Dûn al-Isrâf* (Memelihara dan Non Eksploitatif)
F. Prinsip *al-Tahdîts* (Pembaharuan Sumber Daya Alam)

BAB V. PENUTUP

A. Kesimpulan
B. Saran dan Rekomendasi

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

4 Model Penelitian Naskah Kuno

Outline Bab IV

A. Pengertian Filologi 83
B. Latar Belakang Lahirnya Filologi 86
C. Tujuan Riset Filologi 87
D. Ilmu Bantu Filologi 88
E. Langkah- langkah Penelitian Filologi 89
F. Aplikasi Riset Model Makhthuthât 93

Penelitian naskah kuno (manuskrip) adalah penelitian yang obyeknya materialnya berupa naskah kuno yang di dalamnya terdapat resepsi hermeneutis terkait dengan pemahaman ayat-ayat al-Qur'an, baik naskah itu ditulis khusus sebagai kitab tafsir, maupun tidak. Sebab boleh jadi naskah tersebut bukan kitab tafsir, namun ada kutipan-kutipan ayat, di mana penulisnya mencoba menafsirkannya.

Yang disebut dengan naskah kuno adalah dokumen dari berbagai macam jenis yang ditulis dengan tangan, tetapi lebih mengkhususkan kepada bentuk yang asli sebelum dicetak. Sebagian ahli mempersyaratkan bahwa untuk disebut sebagai naskah kuno minimal berumur seratus tahun.

Dalam konteks filologi, berbicara tentang naskah kuno berarti Anda akan membicarakan tentang informasi dan nilai-nilai (baca: pesan teks). Naskah kuno memiliki nilai informasi yang sangat berharga, baik ditinjau dari sejarah naskah, maupun pesan yang tertulis dalam naskah itu sendiri.

Tradisi riset filologi atau *taḥqîq al-kutub* sebenarnya sudah ada sejak dulu, sebagaimana yang dipraktikkan para ulama salaf, bahkan sudah ada sejak era periwayatan dan kodifikasi (*`ashr al-riwâyah wa al-tadwîn*).[1] Jadi, riset filologi bukan hanya tradisi milik para orientalis. Untuk itu, kita perlu memahami apa itu filologi, mengapa ilmu itu penting dan bagaimana mempraktikkan model riset naskah kuno *(makhthûthât)*

A. PENGERTIAN FILOLOGI

Kata "filologi" berasal dari bahasa Yunani yaitu *philologia,* gabungan dari kata *philos* (cinta) dan *logos* (pembicaraan atau ilmu). Dalam bahasa Yunani istilah *philologia* maknanya kemudian berkembang menjadi: senang berbicara, senang ilmu, senang belajar, senang pada tulisan-tulisan yang bersastra tinggi. Secara historis, istilah itu muncul pertama kali pada Abad 3 SM oleh orang Iskandaria Erathotenes.

Dari makna kebahasaan tersebut, maka kemudian filologi secara terminologi diartikan sebagai ilmu yang mempelajari naskah-naskah lama untuk menetapkan keasliannya, bentuknya semula, makna isinya, serta konteks penulisannya, bahkan sampai kemudian mengedit sebuah

[1]Abdul Majid Diyab, *Taḥqiq al-Turâts al-A`rabi: Manhajuhu wa Tathawwuruh,* (Cairo: Dar al-Ma'arif 1993), hlm. 19-23.

naskah kuno menjadi sebuah buku yang layak dibaca *(readable)* oleh umum. Bukankah kitab-kitab *turâts,* seperti *Shahîh al-Bukhârî, Shahîh Muslim, Tafsir al-Thabari, Tafsir Ibnu Katsîr Tafsîr Jalalain,* yang beredar sekarang ini sesungguhnya adalah produk dari kajian filologi?

Sejalan dengan perkembangan filologi, berkembang teori kritik teks, yang bertujuan menemukan naskah yang paling baik, paling bagus, dan paling bersih dari kesalahan. Hal ini dilatarbelakangi oleh kondisi di lapangan yang begitu banyak naskah yang sudah rusak, atau tidak lengkap, bahkan kontradiksi satu dengan yang lain, akibat penyalinan naskah oleh para penulis yang kurang teliti. Pengkajian filologi pun selanjutnya membatasi diri pada penelitian hasil kebudayaan masyarakat lama yang berupa tulisan dalam naskah (teks).

Lalu apa sebenarnya tugas filolog? Seorang filolog mempunyai tugas, merekonstruksi teks hingga bentuk yang paling dekat dengan aslinya. Menampilkan teks yang bersih dari ketidakjelasan dan ketidakajegan, sehingga siap dibaca *(readable)*. Di samping itu, tugas filolog adalah melakukan interpretasi teks dan konteks. Seorang filolog belum bisa dianggap telah menyelesaikan tugasnya, jika ia belum berhasil mengeluarkan makna dari konteks dari teks-teks yang dikajinya[2] Bahkan hemat penulis, dalam konteks riset "filologi plus" yakni *dirâsah* wa *tahqiq al-kutub*, seorang *muhaqqiq/ f*ilolog harus mampu mencarikan rujukan, tentang ayat-ayat dan hadis-hadis yang dikutip oleh pengarang *makhtuthat*, memberi komentar dan kritik, baik dari aspek materi maupun metodologi.[3]

---

[2]Heru Purnomo dalam *Startegi Presevasi Naskah Kuno*,lihat http://www.scribd.com/doc/39531921/Preservasi-naskah-kuno. tanggal 11, Pebruari 2012.

[3]Hal itu didasarkan pada kebijakan dan pengalaman penulis

Secara terminologi, memang ada banyak definisi yang dikemukakan oleh para ahli, mengenai term filologi,[4] yaitu:

1. Filologi sebagai ilmu tentang pengetahuan yang telah ada.
2. Filologi sebagai ilmu Bahasa (Fiqhul Lughah)
3. Filologi sebagai ilmu sastra tinggi
4. Filologi sebagai ilmu yang berhubungan dengan studi tentang teks-teks kuno.

Konsep filologi yang seperti ini dapat sama yang dipahami di Belanda dan Perancis dan pengertian seperti ini pula yang dimaksud dalam konteks riset *makhthûthât*,

Sasaran filologi adalah naskah-naskah kuno *(manuscript; makhthûthât).* Objeknya adalah teks (informasi yang terkandung dalam naskah). Apa yang dimaksud dengan naskah kuno, sebenarnya memang masih *debatable*, ada yang berkata, bahwa naskah itu harus berumur minimal seratus tahun, ada pula yang tidak mensyaratkan harus berumur seratus tahun. Bahkan terkait dengan objek kajian filologi/ tahqiq sebagian pakar berkata, seperti Ramadlan Abu Tawwab, mengatakan bahwa kitab yang sudah dicetakpun boleh ditahqiq ulang, jika memang masih ditemukan banyak kekurangan dan kesalahan[5].

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

waktu mengelola Mahasiswa Kader Ulama program Tahqiq al-Kutub di Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga yang berkerjasama dengan pihak Direktorat Pendidikan Diniyah dan Pondok Pesntren Kemenag RI. Tahun 2009.

[4] Baca lebih lanjut Nabilah Lubis, *Naskah Teks dan Metode Penelitian Filologi* (Jakarta: Forum Kajian Bahasa dan Sastra Arab Fak., Adab IAIN Syarif Hidayatullah, 1996)

[5] Baca lebih lanjut Ramadlan Abd al-Tawwâb, *Manâhij al-Tahqiq bayn al-Qudâma wal Muḥditsîn.* Pdf

B. LATAR BELAKANG LAHIRNYA FILOLOGI

Ada beberapa latar belakang lahirnya ilmu filologi yang dapat dijelaskan sebagai berikut:

1. Munculnya informasi tentang masa lampau di dalam sebuah karya tulisan. Jadi, setiap tulisan dalam naskah kuna pasti ada informasi tentunya sangat penting untuk mengungkap sejarah pemikiran atau peristiwa tertentu, yang dituangkan dalam naskah kuno tersebut.
2. Adanya asumsi bahwa budaya, nilai-nilai yang terkandung di dalam tulisan atau naskah kuna masih relevan dengan kehidupan sekarang. Sebab bagaimanapun, tidak ada sebuah budaya atau nilai yang sama sekali tidak dapat kontekstualisasikan dengan konteks kekinian. Lewat riset filologi ini, maka nilai-nilai luhur yang pernah ada di masa lalu, dapat dihidupkan kembali untuk konteks kekinian.
3. Kondisi fisik dan substansi materi informasi dalam manuskrip (*makhthûthât*) atau naskah kuno, akibat rentang waktu yang panjang. Biasanya kondisi fisik naskah ada yang rusak, kurang lengkap, bahkan nyaris tak terbaca. Di sinilah nantinya ilmu filologi akan berusaha menyajikan naskah yang dapat dibaca dengan baik, setelah melalui *editing (tahqîq)*.
4. Faktor sosial budaya yang melatarbelakangi penciptaan karya-karya tulisan masa lampau yang tidak ada lagi, atau tidak sama dengan latar sosial budaya pembaca masa kini. Bagaimanapun setiap produk pemikiran adalah *ibnu zamânih* (anak zamannya), yang tentu memiliki keunikan tersendiri. Nah, jika karya masa lalu di biarkan begitu saja, tidak dirawat dan tidak dikaji, niscaya kita akan kehilangan banyak

khazanah keilmuan, informasi, budaya dan nilai yang terkandung dalam naskah kuno tersebut. Tidak hanya itu, jika naskah kuno tidak dipelihara, kita akan mengalami *missing link* dan diskontinuitas sejarah pemikiran. Oleh sebab itu, melakukan riset filologi menjadi penting.

5. Keperluan untuk mendapatkan hasil pemahaman dari teks-teks kuno yang akurat. Sebab dulu penyebaran dan penyalinan kitab kuno tidak memperhatikan kaedah-kaedah, hingga kadang justru mendistorsi pesan yang ada dalam teks.[6]

Pada paruh abad 19 M, para ahli menyusun kaedah-kaedah penyalinan teks kuno dengan istilah *naqd al-nushûsh (text criticism)* yang diambil dari tradisi Yunani dan Latin. Sebab sebenarnya, riset filologi tidak hanya menyalin kembali teks-teks kuna, melainkan juga berusaha memahami dan menafsirkan dengan berbagai pendekatan ilmu lain, misalnya hermeneutik atau historis-sosiologi, untuk mendapatkan makna yang relevan dengan konteks kekinian. Bagaimana kita memperoleh sebuah pemahaman dan makna yang relevan dari teks-teks masa lalu, nantinya dapat dikaji melalui teori hermeneutis *(the theory of interpretation*).

C. TUJUAN RISET FILOLOGI

Secara umum riset filologi bertujuan untuk:

1. Mengungkap produk masa lampau melalui peninggalan tulisan.
2. Mengungkap fungsi peninggalan tulisan pada masyarakat penerimanya baik pada masa lampau maupun masa kini

[6] Muhammad Hamdi al-Bakri, *Ushûl Naqd al-Nushûsh wa Nasyr al-Kutub* (Mesir : Dar al-Kutub, 1995), hlm. 11-12.

3. Mengungkap nilai-nilai budaya masa lampau untuk diaktualisasikan dalam konteks kekinian.

Sedangkan secara khusus, riset filologi bertujuan untuk:

1. Mengungkapkan bentuk teks yang tersimpan dalam peninggalan tulisan masa lampau.
2. Mengungkapkan sejarah perkembangan teks.
3. Mengungkapkan sambutan dan resepsi masyarakat terhadap suatu teks yang dikaji.
4. Menyajikan teks dalam bentuk yang terbaca oleh masyarakat yaitu bentuk suntingan.

D. ILMU BANTU FILOLOGI

Sebagaimana dimaklumi bahwa objek dari penelitian filologi adalah *makhthuthât* yakni naskah yang berisikan teks-teks kuno yang merupakan karya dari pemikiran-pemikiran ulama atau pujangga zaman dahulu. Untuk mengetahui pemikiran-pemikiran itu kita harus menguasai ilmu-ilmu yang bersangkutan dengan teks tersebut. Penguasaan bahasa teks (baca: bahasa sumber) tidak terlepas dari pemahaman terhadap masyarakat penghasil karya tersebut. Dengan demikian, teks tersebut harus dilihat dari konteks masyarakat dan bangsa yang bersangkutan. Jadi, misalnya kalau Anda menemukan *makhthuthât* berbahasa Jawa, Anda harus memahami bahasa, budaya, nilai, dan bahkan juga falsafah orang Jawa. Demikian halnya dengan *makhtuthat* Aceh, Sunda, Arab dan Lombok Madura, dan lain sebagainya. Kalau tidak, niscaya akan ada distorsi pemaknaan atau penafsiran terhadap teks yang dikaji.

Kalau demikian, dalam kajian filologi kita membutuhkan beberapa ilmu sebagai penunjang dan

penguat dari penelitian filologi teresebut. Seorang ahli filolog harus menguasai kebudayaan, bahasa, dan pengetahuan masyarakat yang menghasilkan karya tersebut. Sebab bagaimana pun tidak ada sebuah teks yang muncul dalam vakum kultural. Diantara ilmu bantu yang mesti dikuasai antara adalah sebagai berikut:

1. Linguistik (fonologi, morfologi, sintaksis, semantik),
2. Pengetahuan tentang bahasa yang mempengaruhi bahasa teks. termasuk aspek fiqh lughahnya.
3. Peleografi (ilmu tentang macam-macam tulisan kuno)
4. Ilmu sastra
5. Sejarah kebudayaan
6. Sosiologi dan bahkan juga Antropologi.

E. LANGKAH- LANGKAH PENELITIAN FILOLOGI

Ada beberapa langkah dalam riset filologi antara lain:

1. **Melakukan Inventarisasi Naskah.**

   Inventarisasi adalah pencatatan dan pengumpulan naskah kuno, baik dalam perpustakaan maupun koleksi perorangan. Hal ini dimaksudkan untuk mencari berbagai naskah sejenis, jika memang ada, sehingga seorang peneliti dapat melakukan perbadingan.

   Dalam hal ini diperlukan kecerdasan dalam melakukan pendekatan kepada pihak-pihak tertentu yang memiliki naskah tersebut. Jika Anda kreatif dan pandai merayu kepada pihak yang memiliki atau menyimpan naskah tersebut, niscaya Anda akan dapat memperoleh data lebih lengkap. Ada satu kisah, di mana seseorang memiliki banyak naskah kuno hanya

STATE ISLAMIC UNIVERSITY SUNAN KALIJAGA YOGYAKARTA

di masukkan daam peti dan menjadi "barang pusaka". Namun setelah dirayu dan diberi pengertian dengan baik, dia akhirnya ia mau menyerahkan naskah tersebut. Setelah diriset, *makhthûthât* yang tadinya jadi barang "pusaka", berubah menjadi pustaka yang lebih bermanfaat.

2. Melakukan Kritik Teks.

Ketika melakukan kritik teks, Anda dapat memilih beberapa metode, antara lain: *Pertama*, metode Intuitif. Yaitu bahwa Anda secara intuitif mengambil naskah yang dianggap paling tua (metode ini sangat subjektif). *Kedua*, metode objektif atau metode stema. Metode ini ditemukan oleh filolog Jerman Lachman pada tahun 1830-an. Metode stema dilakukan dengan cara meneliti secara sistematis hubungan kekeluargaan antar naskah-naskah atas dasar naskah yang mengandung kesalahan bersama. Dari situ, maka akan dapat disimpulkan bahwa naskah tersebut bersumber dari satu sumber (yang hilang). Dari situ maka akan dapat ditentukan silsilah naskah tersebut.

Ketiga, metode gabungan. Metode ini dilakukan dengan cara menggabungkan beberapa naskah, jika perbedaan antara naskah itu tidak terlalu menyolok. Biasanya yang dipilih adalah bacaan mayoritas (jumhur), sedang bacaan yang lain berfungsi sebagai saksi atau tafsir terhadap yang mayoritas. Dari metode ini, maka akan melahirkan suntingan teks "baru" yang merupakan gabungan atau ramuan dari semua naskah yang ada.

Keempat, metode landasan. Metode Ini dipakai

apabila ada naskah yang paling unggul dibanding naskah-naskah yang lain (berdasarkan bahasanya, sastra, sejarah dan lain sebagainya).

Kelima, metode edisi naskah tunggal. Metode ini dipakai ketika peneliti hanya menemukan satu naskah saja, sehingga tidak memungkinkan untuk melakukan perbandingan atau penggabungan.

Untuk metode ini Anda dapat melakukan dengan dua cara: *Pertama*: Edisi diplomatik, yaitu menerbitkan atau menyuntingan naskah seteliti-telitinya, tanpa mengadakan perubahan. Jadi, tidak ada campur tangan dari editor. Metode ini, menurut hemat penulis, kurang kreatif dan terkesan hanya menyalin ulang.

Kedua, edisi standar atau edisi kritik, yaitu menyunting dan menerbitkan naskah dengan membetulkan kesalahan-kesalahan, misalnya kesalahan harakat, huruf, kesalahan kutipan ayat dan hadis. Jadi, dalam metode ini, ada intervensi dan penafsiran dari seorang editor.

3. Melakukan Deskripsi Naskah.

Deskripsi naskah dilakukan dengan menjelaskan atau menggambarkan naskah kuno yang diteliti, dijelaskan dari mana asal-usulnya, tersimpan di mana, bentuk dan kondisi naskahnya seperti apa, garis besar isinya bagaimana, kertasnya dan tintanya dari apa dan hal lain yang terkait dengan askah tersebut.

4. Pengelompokan dan Perbandingan Teks.

Pengelompokan dan perbandingan ini dimaksudkan untuk mempermudah analisis naskah

dan memilih mana yang paling mendekati kebenaran dan keaslian

5. **Transliterasi atau Transkripsi.**

   Sistem transliterasi pada prinsipnya anda konsisten menerapkannya. Sebab ada banyak versi dalam sistem transliterasi. Ada versi Diknas dan Kemenag, ada versi Penerbit Mizan Bandung, ada pula versi LC yang bersifat Internasional.

6. **Melakukan Penerjemahan.**

   Penerjemahan adalah memindahkan suatu bahasa sumber ke dalam bahasa sasaran. Ada banyak pengertian tentang penerjemahan antara lain: Menafsirkan pembicaraan dengan bahasa yang sama dengan bahasa pembicaraan itu. Menafsirkan pembicaraan dengan bahasa yang bukan bahasa pembicaraan itu. Proses pengalihan dari satu bahasa ke bahasa yang lain.

   Perlu dibedakan pula antara kata penerjemahan dan terjemahan sebagai padanan dari *translation*. Kata penerjemahan mengandung pengertian proses alih pesan, sedangkan kata terjemahan artinya hasil dari suatu terjemahan.

   Dalam menerjemahkan naskah Anda boleh menganut model terjemahan secara harfiyah, dapat pula secara *tarjamah tafsiryah.* Tapi menurut hemat penulis, terjemahan yang baik adalah secermat dan se "tekstual" mungkin. Namun jika kemudian ada hal-hal yang perlu dijelaskan, maka anda dapat menjelaskan di *foot note* atau catatan kaki.

7. Interpretasi teks, analisis dan kritik. Apabila Anda

melakukan riset terhadap naskah kuno (*makhthuthat*), sebaiknya Anda tidak sekedar menyunting, melainkan perlu mendalami isi kandungannya dengan mengkaji secara mendalam, menafsirkan dan menganalisis isinya, serta memaknai teks masa lalu secara kritis dan kontekstual, apa kira-kira pesan yang dapat diaplikasikan pada konteks kekinian.

8. Melakukan Kesimpulan,
   Kesimpulan adalah jawaban terhadap rumusan masalah yang dikemukakan di dalam pendahuluan. Hal ini dapat berupa uraian yang terkait dengan deskripsi naskah, dan sekaligus terkait dengan informasi atau konsep yang terdapat dapat dalam naskah.

F. APLIKASI RISET MODEL MAKHTHUTHÂT

Contoh Proposal Penelitian Makhthuthat

SUNTINGAN TEKS NASKAH ASMARAKANDI[7]
(Suatu Tinjauan Aspek Teologi)

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

A. Latar Belakang Masalah

Studi terhadap karya tulis masa lampau dipandang mempunyai arti yang cukup signifikan, sehingga perlu dilakukan. Hal ini didasarkan kepada suatu asumsi bahwa dalam peninggalan karya tulis masa lampau tersebut

[7] Ini adalah contoh proposal riset filologi (baca: *makhthuthat*) sederhana ketika penulis mengikuti riset Filologi selama kurang lebih tiga bulan pada tahun 1999, kemudian dilanjutkan praktik riset terhadap naskah Asmarakandi di bawah bimbingan Prof. DR, Siti Chamamah Soetratno Drs. Muhammad Damami, MA.

mempunyai kandungan isi (baca: teks) tentang sejarah, budaya atau peradaban masa lampau yang pernah muncul pada masyarakat tertentu. Di dalamnya terdapat pula nilai-nilai yang masih relevan untuk dipelihara bagi masyarakat kita sekarang[8]. Dengan demikian, maka sebagai masyarakat yang hidup di era modernitas diharapkan masih dapat mempertahankan nilai-nilai masa lalu yang positip. Hal ini sejalan dengan diktum yang cukup populer di kalangan Sunni yang mengatakan:" "*al-Muḥafazhah `alâ al-qadîm al-shâlih wal akhdz bil al-jadîd al-ashlah*". Artinya:" Menjaga tradisi atau nilai-nilai masa lalu yang baik, dan mengambil nilai-nilai baru yang lebih baik". Sikap semacam ini menurut hemat penulis juga merupakan sikap yang sangat apresiatif terhadap sejarah dan turast. Dengan menghargai dan mengerti sejarah, maka kita akan dapat mengambil pelajaran dari masa lampau untuk menghadapi masa sekarang dan tantangan di masa mendatang.

Terkait dengan persoalan penelitian filologi, di Nusantara ternyata banyak terdapat karya-karya atau naskah-naskah lama (baca: kuno) yang mengandung berbagai ragam tulisan, baik berisi ajaran-ajaran moral, filsafat, tasawuf, teologi maupun budaya-budaya lokal yang menjadi panutan mereka dalam menjalani kehidupan masa itu.[9]

Dari sekian karya sastra yang ada di wilayah Nusantara tersebut, terdapat naskah tradisonal Jawa yang berisi ajaran-ajaran Islam yang dikenal dengan naskah **"Asmarakandi"**. Kata "asmarakandi" tersebut rupa-rupanya

---

[8]Siti Chamamah Soeratno, *"Studi Filologi: Pengertian Filologi"* dalam makalah yang disampaikan pada Pelatihan Penelitian Filologi dosen-dosen IAIN SUKA dan PTAIS Yogyakarta, tanggal 9-8-1999, hlm. 1

[9]Bandingkan dengan Siti Baroroh Baried, *Memahami Hikayat dalam Satra Indonesia* (Yogyakarta: Fakultas Satra dan Kebudayaan UGM, 1978), hlm. iii

diambil dari kata*"as-Samarqandi"* salah seorang ulama ahli Fiqh, Tasawuf, dan ahli Hadis[10] dari kota Samarkan. Nama lengkapnya adalah Syaikh Nashruddin Muhammad Ibrahim. Beliau diberi nama *kuniyyah*[11] Abu Laist Muhammad Ibnu Abi Nashr Ibnu Ibrahim as-Samarqandi[12]

Naskah Asmarakandi tersebut rupanya telah banyak mengalami penyalinan-penyalinan dan diresepsi (diterima dan disambut) oleh masyarakat Indonesia waktu itu, bahkan telah diterjemahkan dengan model makna "jenggot" atau makna "gandul"[13] dan diajarkan di pondok-pondok pesantren salaf. Namun demikian, untuk menggali dan memahami isi naskah tersebut ternyata relatif tidak mudah, sebab kondisi naskah-naskah itu biasanya sudah sangat kuna, sehingga tulisan-tulisannya sulit dipahami, karena mungkin sebagian lembarannya telah hilang, atau kertasnya yang sudah sangat lapuk dan lain sebagainya.

Hal itu lebih diperparah lagi, dengan adanya para penyalin yang kurang memahami bahasa Arab, sehingga sedikit banyak salinan tersebut telah mengalami reduksi atau penggrogotan dari naskah asli yang ditulis oleh as-Samarqandi sendiri. Inilah merupakan tantangan bagi seorang filolog, termasuk penulis sendiri untuk meneliti dan menguak isi naskah tersebut dengan pendekatan filologi. Itulah mengapa ilmu filologi sangat diperlukan karena munculnya variasi-variasi teks dalam naskah tersebut.[14]

---

[10]Hal ini tampak dalam karya beliau tentang hadis yang diberi judul *Bustan al-Arifin.*

[11]Nama kuniyyah adalah nama yang diawali dengan kata *Abu* atau *Ummu*

[12]Beliau juga menulis kitab *Tambih al-Ghafilin* dan *Bustan al-`Arifin* kedua kitab tersebut sudah dicetak.

[13]Makna jenggot/makna gandul adalah model menterjemahkan dari arab ke jawa lengkap biasanya ditulis di bawahnya, dengan disertai kode-kode terhadap kedudukan i`rab masing-masing kata.

[14]Siti Chamamah, *Studi Filologi, Op. Cit,* hlm, 1-2.

Dengan demikian, dapatlah disimpulkan bahwa keadaan naskah-naskah kuno biasanya memiliki karakteristik sebagai berikut, 1) banyak variasi 2) kondisnya rusak, terdapat perbedaan sitem tulisan , bahasa, budaya dan sastra 3) perbedaan persepsi dan resepsi[15] Kajian filologi terhadap naskah-naskah kuno tersebut bertujuan untuk menyunting, membahas serta menganalisis isinya, atau kedua-duanya.[16] Pada taraf permulaan kajian terhadap naskah-naskah, biasanya hanya sampai tahap penyuntingan.

Karakteristik naskah-naskah kuna tersebut tidak jauh berbeda dengan kondisi naskah yang hendak penulis teliti. Penulis mendapatkan naskah kuna Asmarakandi ini dari Pesantren ar-Rahmah Probolinggo-tempat istri penulis tinggal-yang merupakan tulisan tangan asli dari Kyai Ratman Probolinggo Jawa Timur[17]. Penulis merasa beruntung, karena naskah tersebut relatif masih dapat dibaca dan dimengerti isinya. Meskipun dalam sebagian halaman kadang terdapat tulisan yang sulit dipahami. Dilihat dari isinya secara selintas, naskah itu menjelaskan masalah-masalah tauhid (teologi).

B. Pokok Masalah

Berangkat dari asumsi bahwa masalah-masalah tauhid (teologi) merupakan ajaran pokok dalam agama Islam, penulis merasa tertarik untuk meneliti naskah Asmarakandi. Bagaimanakah kira-kira corak konsep

[15]Siti Chamamah, Ibid., hlm. 3

[16]Siti Baroroh Baried, dkk., *Pengantar Teori Filologi,* (Yogyakarta: Universitas Gajah Mada BPPF 1999), hlm. 50

[17]Kebetulan Kyai Ratman itu masih merupakan kakeknya dari mertua penulis. Menurut informasi yang penulis dapatkan dari pengasuh pesantren ar-Rahmah tersebut penulis naskah telah meninggal kira-kira sesudah tahun 1891.

teologi yang dituangkan dalam naskah tersebut, apakah mencerminkan teologi Asy'ariyyah atau Mu'tazilah dan bagaimana implikasinya jika teologi tersebut diterapkan dalam kehidupan kita sekarang.

Secara lebih konkrit, maka dapat dirumuskan beberapa pokok masalah sebagai berikut:

1. Bagaimanakah hasil suntingan dan sistem penterjemahan naskah Asmarkandi tersebut ?
2. Bagaimanakah konsep-konsep teologi yang terdapat dalam naskah Asmarakandi ?

C. Tujuan Penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian naskah kuno. Oleh sebab itu, tujuan utamanya adalah untuk mengungkap isi naskah, yaitu naskah Asmarakandi, terutama dilihat dari aspek teologinya. Secara metodologis, penelitian ini mempunyai dua tujuan yaitu:

1. Untuk menyajikan suntingan dan menjelaskan sistem penterjemahan Naskah Asmarkandi
2. Menjelaskan konsep-konsep teologi yang terdapat dalam Naskah Asmarkandi

D. Ruang Lingkup Penelitian

Seperti yang telah penulis jalaskan dalam latar belakang masalah, naskah Asmarakandi berisi tentang ajaran Islam, baik meliputi disiplin ilmu fiqih, tasawuf, hadis dan tauhid (teologi) Untuk itu, mengingat banyaknya aspek-aspek ajaran Islam tersebut, dalam penelitian ini penulis hanya akan membahas naskah Asmarakandi penulis dapatkan dari Pesantren ar-Rahmah Probolinggo yang berisi konsep-konsepteologi (tauhid). Hal ini dimaksudkan agar pembahasan itu lebih terfokus, karena waktu yang disediakan untuk penelitian ini memang relatif singkat

(kurang lebih dua bulan). Dalam penelitian ini, penulis akan mencoba untuk melakukan penyuntingan naskah, dan transliterasinya, kemudian baru memberiakan deskripsi isi naskah serta analisis secara kritis.

E. Landasan Teori.

Naskah Asmarakandi adalah naskah salinan atau turunan dari naskah aslinya, yang disusun oleh seorang ahli fiqh, tasawuf, ahli hadis yaitu Abu Laits as-Samarqandi, namun sebagian isi naskah tersebut berbicara tentang persoalan-persoalan teologi. Sebagian naskah ini terdapat dalam musium Sonobudoyo dengan nomer kode PBC. 61 dan telah diteliti oleh Drs. Midfiel Jandra M.Ag., namun hanya pada aspek tasawufnya.

Suatu teori menyatakan bahwa ada keterkaitan (baca: pegaruh) antara mdzab teologi (Kalam) dengan fiqh . Atas dasar ini, maka muncul asumsi bahwa para pemikir di bidang hukum mempunyai kecenderungan sesuai dengan aliran teologi yang dianutnya[18]

Di samping itu, dalam penelitian filologi dikenal adanya proses transmisi (penyalinan) dengan menggunakan tulisan tangan langsung, karena pada zaman dulu belum ada percetakan atau photo copy ingin untuk memiliki atau untuk pengajaran pendidikan, dakwah dan lain sebagainya. Hal ini mengandaikan adanya kesalahan atau distorsi bahkan penambahan dalam penyalinan naskah. hal ini disebabkan mungkin karena kurang cermat dalam menyalin, atau mungkin juga sengaja karena untuk disesuaikan dengan kondisi sosio-politik ketika naskah itu disalin. Di sinilah

[18]Fathurrahman Djamil, "Hubungan anta Konsep Baik buruk dalam Ilmu Kalam dengan Konsep Mashlahat dalam Hukum Islam", dalam Jurnal Al-Jami`ah, IAIN SUKA NO 63 VO VI tahun 1999 hlm. 64

maka perlu dilakukan kritik teks (aparatus kritikus) agar sedapat mungkin teks itu sesuai dengan aslinya.[19]

Dalam hal inilah perlu dilakukan penelitian filologi, karena juga ada kemungkinan bahwa perubahan-perubahan itu dimaksudkan untuk menyempurnakan teks sesuai dengan pandang yang dianggap paling baik[20] Itulah mengapa penulisan, sejarah termasuk sejarah penyalinan naskah kuna di dalamnya ada interpretasi dari penyalin, jadi tidak seluruhnya fakta empiris[21]

F. Sumber Data.

Rencana penelitian ini memang hanya difokuskan pada naskah Asmrakandi yang berhasil penulis temukan di Pesantren Ar-Rahmah Kraksan, Patokan Probolinggo. Sedemikian rupa sehingga naskah ini sengaja diandaikan sebagai naskah tunggal (kodeks Unikus). Oleh sebab itu, dalam penelitian ini, penulis tidak akan melakukan perbandingan naskah Asmarakandi. Dengan demikian, yang menjadi sumber data pokok adalah naskah Asmarakandi yang penulis miliki sendiri. Naskah ini tebalnya tiga puluh lembar halaman, namun yang hendak penulis teliti hanya kira-kira sebelas halaman, khususnya yang berbicara tentang aspek-aspek teologi.

Untuk kepentingan analisis mengenai gagasan tentang konsep teologi penulis akan menggunakan literatur lain yang terkait dengan persoalan teologi, sehingga analisis ini terlihat lebih tajam dan kritis.

---

19 Lihat Paul Maas, *Textual Criticisme,* (Oxford: the Clarendon Prress, 1949), hlm. 1

[20]Lihat Sulastin Sutrisno, "Teori Filologi", Bahan Penataran Dalam Pentaran Metodologi Penelitian Filologi Kerjasam dengan Lembaga Research IAIN SUKA dengan Fak Sastra UGM Januari 1985. hlm 6.

[21]Lihat Gil Bert J. Garraghan, *A Guide to Historical Method* (New York: University Press 1975), hlm. 3.

G. Metode Penelitian

Sebagaimana telah penulis jelaskan bahwa penelitian ini mengandaikan naskah Asmarkandi sebagai naskah tunggal. Untuk kepentingan kritik teks naskah ini, penulis akan menggunakan metode penelitian naskah tunggal dengan model edisi standar.. Metode ini berupaya untuk mempernaiki dan meluruskan teks sehingga terhindar dari berbagai kesalahan dan penyimpangan yang terjadi ketika proses penulisan dan penyalinan.[22] Metode ini sering juga disebut dengan metode kritis yakni teks akan disunting dalam keadaan sudah sehat dan terbaca secara jelas, dengan memberikan catatan kaki pada foot note di bawahnya yang berisi keterangan mengenai tulisan yang terdapat dalam naskah

Untuk itu pertama penulis akan melakukan penyuntingan dari naskah aslinya yang memakai bahasa Arab dan terjemah harfiyyah dengan Arab pegon. Naskah arabnya tetap akan ditulis dalam bahasa Arab dan tidak ditranslitersikan ke Indonesia karena alasan efektifitas,

Setelah itu, penulis akan memberikan sinopsis dan penterjemahan ke dalam bahasa Indonesia. Dengan sinopssi tersebut, pembaca diharapkan akan dapat memahami pokok-pokok isi naskah Asmarkandi, khususnya yang terkait dengan aspek teologinya.

Selanjutnya, penulis akan melakukan analisis kritis terhadap isi naskah tersebut, yaitu naskah yang berisi konsep-konsep, gagagasan pemikiran teologi dengan menggunakan metode deskriptif analisis kritis.

H. Sistematika Penulisan

[22]Nabilah Lubiis, *Naskah Teks dan Metode Penelitian Filologi* (Jakarta: Penerbit Forum Kajian Bahsa dan Sastra Arab Fak. Adab IAIN Syarif Hidayatullah 1996) hlm 88

Adapun sistematika penulisan ini adalah sebagai berikut:

Bab I merupakan pendahuluan yang menguraikan secara global keutuhan penelitian ini, meliputi latar belakag masalah, pokok maslah, tujuan penelitian, ruang lingkup penelitian, landasan teori, sumber data, metode penelitian dan sistematikapenelitian.

Bab II. adalah Suntingan Naskah Asmarakandi yang merupakan bab khusus untuk mendeskripsikan naskah Asmarakandi, baik dari segi fisiknya, maupun dari segi isinya, tanpa analisis (baca: sinopsis). dan terjemahan naskah ke dalam bahasa Indonesia

Bab III adalah analisis kritis terhadap konsep-konsep teologi dalam naskah Asmarakandi, yang meliputi Konsep Iman, Konsep Kufr, Konsep Kenabian, Konsep Qadha` Qadar.

Bab IV adalah penutup yang yang berisi kesimpulan dan saran-saran

Rencana Daftar Isi

Bab. I Pendahuluan

A. Latar Belakang Masalah
B. Pokok Masalah
C. Tujuan Penelitian
D. Ruang Lingkup Penelitian
E. Landasan Teori
F. Sumber Data
G. Metode Penelitian
H. Sistematika Penelitian

Bab II Suntingan Teks Naskah Asmarakandi

A. Deskripsi Naskah
B. Suntingan Teks Naskah Asmarakandi
C. Terjemahan Teks Naskah Asmarakandi

STATE ISLAMIC UNIVERSITY SUNAN KALIJAGA YOGYAKARTA

Bab. **III. Analisis Kritis Terhadap Konsep-konsep Teologi dalam Naskah Asmarakandi**

A. Konsep Iman dan Kufr

B. Konsep Kenabian

C. Konsep Qadha` dan Qadar

Bab. IV Penutup

A. Kesimpulan

B. Saran-saran

Lampiran-lampiran

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

MODEL PENELITIAN LIVING QUR'AN 5

Outline Bab V

A. Pengertian Living Qur'an 103
B. Arti Penting Kajian Living Qur'an 107
C. Bagaimana Penelitian Living Qur'an? 109
D. Beberapa Contoh Riset Living Qur'an 117

A. PENGERTIAN LIVING QUR'AN

Bagi umat Islam, al-Qur'an merupakan kitab suci yang menjadi dasar dan pedoman dalam menjalani kehidupan mereka. Dalam kehidupan sehari-hari mereka umumnya telah melakukan praktik resepsi terhadap al-Qur'an, baik dalam bentuk membaca, memahami dan mengamalkan, maupun dalam bentuk resepsi sosio-kultural. Itu semua karena mereka mempunyai *belief* (keyakinan) bahwa berinteraksi dengan al-Qur'an secara maksimal akan memperoleh kebahagian dunia akhirat.

Fenomena interaksi atau model "pembacaan" masyarakat muslim terhadap al-Qur'an dalam ruang-ruang sosial ternyata sangat dinamis dan variatif. Sebagai bentuk resepsi sosio-kultural, apresiasi dan respons umat Islam terhadap al-Qur'an memang sangat dipengaruhi oleh

cara berpikir, kognisi sosial, dan konteks yang mengitari kehidupan mereka. Nah, berbagai bentuk dan model praktik resepsi dan respon masyarakat dalam mempelakukan dan berinteraksi dengan al-Qur'an itulah yang disebut dengan *living Qur'an* (al-Qur'an yang hidup) di tengah kehidupan masyarakat.

Dalam konteks riset living Qur'an, model-model resepsi dengan segala kompleksitasnya menjadi menarik untuk dilakukan, untuk melihat bagaimana proses budaya, perilaku yang diinspirasi atau dimotivasi oleh kehadiran al-Qur'an itu terjadi. Anda dapat melihat berbagai model pembacaan al-Qur'an, mulai yang berorientasi pada pemahaman dan pendalaman maknanya, sampai yang sekedar membaca al-Qur'an sebagai ibadah ritual, atau untuk memperoleh ketenangan jiwa. Bahkan ada pula model pembacaan al-Qur'an yang bertujuan untuk mendatangkan kekuatan magis, atau terapi pengobatan dan sebagainya.

Apapun model pembacaannya, yang jelas kehadiran al-Qur'an telah melahirkan berbagai bentuk respons dan peradaban yang sangat kaya. Dalam istilah Nashr Hamid, al-Qur'an kemudian menjadi *muntij al-tsaqâfah* (produsen peradaban). Sejak kehadirannya, al-Qur'an telah diapresiasi dan direspon sedemikian rupa, mulai dari bagaimana cara dan ragam membacanya, sehingga lahirlah ilmu tajwid dan ilmu qira'at, bagaimana menulisnya, sehingga lahirlah ilmu *rasm al-Qur'ân* dan seni-seni kaligrafi, bagaimana pula cara melagukannya, sehingga lahir seni *tilâwatul qur'an,* bagaimana memahami maknanya, sehingga lahirlah disiplin ilmu tafsir dan sebagainya. Tidaklah berlebihan jika dikatakan bahwa tidak ada sebuah kitab suci di dunia ini, yang mendapat apresiasi dari penganutnya, yang melebihi apresiasi yang diberikan terhadap kitab al-Qur'an.

Memang bagi kaum muslimin, al-Qur'an di samping dianggap sebagai kitab suci *(scripture),* meminjam istilah WC Canwell Smith, juga merupakan kitab petunjuk (Q.S. al-Baqarah [2]: 2). Itulah sebabnya ia selalu dijadikan rujukan dan mitra dialog dalam menyelesaikan problem kehidupan yang mereka hadapi. Dari sini dapat dimengerti jika kemudian kajian terhadap al-Qur'an lebih sering ditekankan pada bagaimana menyingkapkan dan menjelaskan ayat-ayat al-Qur'an (baca: tafsir) daripada yang lain. Kalaupun ada kajian-kajian selain tafsir, biasanya dilakukan dalam rangka menunjang pengembangan kajian tafsir ini.[1] Misalnya, kajian tentang ilmu *qira'ât, naskh-mansûkh, munâsabah, asbâb al-nuzûl,* sejarah kodifikasi al-Qur'an dan lain sebagainya.

Yang menarik adalah bahwa al-Qur'an ternyata tidak hanya direspon kaum muslimin, tetapi juga para orientalis, meskipun tujuan studi Qur'an mereka berbeda. Jika para orientalis cenderung memperlakukan al-Qur'an hanya sebagai sebuah kitab suci yang menarik untuk diteliti, misalnya bagaimana sejarah teks Qur'an *(the history of text),* bagaimana varian bacaannya *(variant readings)* dan relasinya dengan kitab-kitab suci sebelumnya *(the relations of the Qur'an to prior literature)*,[2] atau paling tidak untuk memahami sikap dan tindakan kaum muslimin, misalnya untuk kepentingan dialog antar agama, maka tidak demikian halnya dengan kaum muslimin yang mengkajinya untuk mendapatkan petunjuk yang terkandung di dalamnya, disamping juga

[1]Amîn al-Khûlî, membagi kajian al-Qur'an ke dalam dua kategori besar, yaitu *Dirasah mâ haul al-Qur'ân dan mâ fil Qur'ân nafsih.* Lihat Amîn al-Khûli, *Manâhij Tajdîd fi al-Nahw, wa al-Balaghah wa al-Tafsir wa al-Adab* (Mesir: Dar al-Marifah, 1961), hlm. 310-313.

[2]Leonard Binder, (ed.), *The Study of Middle East: Research and Scholarship in the Humanities and Social Sciences* (New York: A Weley–Interscience Publication, 1976), hlm. 61.

untuk mendapatkan justifikasi atas sikap dan perilaku mereka. Nah, pada kajian tafsir inilah kaum muslimin diharapkan dapat memahami pesan-pesan al-Qur'an secara baik yang kemudian mereka amalkan dalam kehidupan sehari-hari.[3] Dengan begitu, eksistensi ajaran al-Qur'an secara fungsional benar-benar dapat membumi (empiris-realistis), tidak hanya pada dataran normatif-idealis.

Selama ini memang orientasi kajian al-Qur'an lebih banyak diarahkan kepada kajian teks, wajar jika ada yng menyebut bahwa peradapan Islam identik dengan *hadlarah nashsh*. Itulah sebabnya produk-produk kitab tafsir lebih banyak katimbang yang lain, meski kalau dicermati produk tafsir kajian abad pertengahan cenderung repetitive. Demikian pula penelitian Qur'an yang berkaitan dengan teks lebih banyak katimbang yang berkaitan bagaimana pengamalan masyarakat terhadap teks itu sendiri.

Namun kemudian belakangan ini mulai berkembang kajian yang lebih menekankan pada aspek respon masyarakat terhadap kehadiran al-Qur'an yang kemudian disebut sebagai *living Qur'an (al-Qur'an al-Hayy)* atau *al-Qur'an in everyday life*.[4] Persoalannya adalah apa arti penting kajian *living Qur'an* dan jika memang penting, bagaimana proses dan prosedur (baca; metodologi) penelitiannya dan bagaimana contoh aplikasinya? Inilah focus persoalan yang hendak penulis paparkan dalam bab ini.

---

[3]Lihat Mahmoud M. Ayoub, *The Qur'an and Its Interpreters,* Vol. I (Albany: State University of New York Press, 1984), hlm. 23.

[4]Namun yang menarik, sebagaimana dinyatakan Alford T Welch di kalangan sarjana Barat sekarang kajian al-Qur'an berkembang tidak hanya pada wilayah kajian teks saja atau exegesis (tafsir) tetapi juga pada wilayah *the history of It interpretations* dan *The role of the Qur'an recitation*. Pada aspek ketiga itulah objek kajian *living qur'an.* Lihat N.K. Singh dan A.R Agwan, *Encyclopaedia of The Qur'an* (Vol V (India: Global Vision Publishing House, 2002), hlm. 1563

B. ARTI PENTING KAJIAN LIVING QUR'AN

Kajian di bidang *living Qur'an* memberikan kontribusi yang signifikan bagi pengembangan wilayah objek kajian al-Qur'an. Jika selama ini ada kesan bahwa tafsir dipahami harus berupa teks grafis (kitab atau buku) yang ditulis oleh seseorang, maka makna tafsir sebenarnya bisa diperluas. Tafsir bisa berupa respons atau praktik perilaku suatu masyarakat yang diinspisrasi oleh kehadiran al-Qur'an. Dalam bahasa al-Qur'an hal ini disebut dengan *tilâwah*, yakni pembacaan yang berorientasi kepada pengamalan *(action)* yang berbeda dengan *qira'ah* (pembacaan yang beroreintasi pada pemahaman atau *understanding)*.[5]

Bagi mahasiswa jurusan Ilmu al-Qur'an dan Tafsir, kajian *living qur'an* merupakan ranah baru yang relatif belum banyak disentuh. Terbukti kebanyakan skripsi masih berkutat pada kajian teks. Maka kajian ini dapat memperluas objek penelitian mereka, sehingga tidak ada alasan lagi bagi mahasiswa untuk mengatakan "wah saya telah kehabisan judul penelitian skripsi".

Di sisi lain, kajian *living Qur'an* juga dapat dimanfaatkan untuk kepentingan dakwah dan pemberdayaan masyarakat, sehingga mereka lebih maksimal dalam mengapresiasi al-Qur'an. Sebagai contoh, apabila di masyarakat terdapat fenomena menjadikan ayat-ayat al-Qur'an 'hanya' sebagai 'jimat' atau jampi-jampi untuk kepentingan pengobatan atau kesaktian, sementara mereka sebenarnya kurang memahami apa pesan-pesan dari kandungan al-Qur'an, maka dalam

[5]Secara semantis, dalam *tilâwah* ada aspek mengikuti *(ittiba' atau iqtida')* terhadap apa yang dibacanya. Sedang dalam *qira'ah* terkandung makna perenungan pemahaman *(tadabbur)* Lihat, al-Raghib al-Asfihani, *Mu'jam Mufradat Alfadzil Qur'ân* (Beirut: Dâr al-Fikr, tth), hlm. 71-72. Lihat pula, Ibnu Faris , *Mu'jam Maqâyis al-Lughah* (Beirut: Dâr Ihyâ', 2001), hlm. 154.

perspektif "etik" (yakni menurut cara pandang periset sebagai dai), ia dapat mengajak dan menyadarkan mereka bahwa al-Qur'an diturunkan fungsi utamanya adalah untuk hidayah. Dengan begitu, maka cara berpikir *"klenik"* sedikit demi sedikit dapat digeser menuju cara berpikir yang lebih akademik, Yaitu misalnya dengan mengenalkan kajian tafsir. Lebih dari itu, masyarakat yang tadinya hanya mengapresiasi al-Qur'an sebagai jimat, bisa disadarkan agar al-Qur'an dijadikan sebagai 'idiologi transformatif' untuk kemajuan peradaban. Menjadikan al-Qur'an 'hanya' sebagai rajah-rajah atau *tamîmah* dapat dipandang merendahkan fungsi al-Qur'an, meski sebagian ulama ada yang membolehkannya.[6] Alasannya, karena pengertian al-Qur'an sebagai *syifâ' (obat/ penawar)* bisa untuk jasad dan ruhani sekaligus.

Namun dalam perspektif *emik* (yakni menurut pandangan masyarakat yang sedang diteliti), kajian atau riset living Qur'an dimaksudkan untuk memahami *mode of thought* dan *mode conduct* mereka. Apa sebenarnya yang mendorong mereka merespsi al-Qur'an seperti itu, dan apa maknanya bagi mereka dalam kehidupan. Dan, yang lebih penting adalah bagaimana Anda dapat mencari atau menemukan relasi antara teks (ayat, hadis, atau aqwal ulama) yang mendasari praktek resepsi al-Qur'an di masyarakat tersebut. Tentu dalam hal ini ada proses *creative interpretation* yang dilakukan oleh masyarakat, yang boleh jadi sebagian orang akan menilainya sebagai penyimpangan atau praktik "bid'ah", namun bagi para sosiolog dan antropolog praktik tersebut merupakan proses kreatif dalam merespsi kehadiran al-Qur'an.

Dalam literature kitab klasik, Anda dapat melihat

[6] Lihat Yusuf Al-Qaradlawi, *Fatwa-fatwa Kontemporer* (terj.). As'ad Yasin (Jakarta : Gema Insani Press 2001), hlm. 262

bagaimana penggunaan wifiq atau rajah yang diambilkan dari sebagian ayat al-Qur'an. Sebut saja kitab *al-Awfâq*, karya Imam al-Ghazali, *Khazînatul Asrâr,* karya Sayyid Muhammad Haqqi al-Nazili, *Mamba' Ushul Hikmah,* Sayyid al-Bûni, *al-Rahmah fi al-Thib wal Hikmah* karya al-Suyuthi dan lain sebagainya.

Arti penting kajian *living Qur'an* berikutnya adalah memberi paradigma baru bagi pengembangan kajian al-Qur'an di era kontemporer, sehingga studi qur'an tidak hanya berkutat pada wilayah kajian teks. Pada wilayah *living al-Qur'an* ini kajian tafsir akan lebih banyak mengapresiasi respons dan tindakan masyarakat terhadap kehadiran al-Qur'an, sehingga tafsir tidak lagi hanya bersifat elitis, melainkan emansipatoris yang mengajak partisipasi masyarakat. Pendekatan fenomenologi dan analisis ilmu-ilmu sosial-humaniora tentunya menjadi sangat penting dalam hal ini.

C. BAGAIMANA PENELITIAN LIVING QUR'AN?

Pertanyaan yang sering muncul adalah bagaimana proses dan prosedur yang mesti dilakukan seorang peneliti ketika ia hendak melakukan penelitian fenomena living Qur'an. Jika kita sepakat bahwa fenomena living Qur'an merupakan fenomena sosial, maka model metode penelitian yang dipakai adalah model penelitian sosial.

Metode penelitian pada dasarnya adalah bagaimana seorang peneliti mengungkapkan sejumlah cara yang diatur secara sistematis, logis, rasional dan terarah tentang pekerjaan sebelum, ketika dan sesudah mengumpulkan data, sehingga diharapkan mampu menjawab secara ilmiah perumusan masalah (problem akademik).

Dalam hal ini, metode penelitian kualitatif lebih tepat dipakai untuk meneliti fenomena *living Qur'an.* Misalnya, "Pembacaan al-Qur'an Sebagai Kekuatan Magis di Masyarakat Banyuwangi". Adapun unsur-unsur yang hendak dipaparkan dalam rancangan penelitian kualitatif adalah:[7]

1. Lokasi

Mengemukakan lokasi penelitian dengan menyebutkan tempat, misalnya desa, komunitas atau kelompok tertentu. Kemudian, yang lebih penting adalah bahwa Anda harus mengemukakan alasan mengapa fenomena living Qur'an sebagai pembacaan magis itu di komunitas tersebut unik dan menarik. Sisi mana yang menarik. Keunikan atau kekhasan lokasi itu tentunya tidak dimiliki oleh lokasi yang lain sehubungan dengan permasalahan yang hendak diteliti.

2. Pendekatan dan Perspektif

Dalam penelitian kualitatif, peneliti hendaknya mengemukakan bahwa data yang dikumpulkan berupa deskripsi, uraian detail. Penelitian kualitatif memiliki ciri khas penyajian data menggunakan perspektif *emic,* yaitu data dipaparkan dalam bentuk deskripsi menurut bahasa, cara pandang subjek penelitian. Sebagai contoh, kalau kita meneliti fenomena pembacaan al-Qur'an sebagai kekuatan magis, maka data yang dikumpulkan diupayakan untuk dideskripsikan berdasarkan ungkapan bahasa, cara berpikir, pandangan subjek penelitian, sehingga mengungkapkan apa yang menjadi pertimbangan di balik tindakan menjadikan al-Qur'an sebagai kekuatan magis (supranatural). Deskrispsi,

[7]Uraian tersbut penulis ambil dari buku Dr. Hamidi MSi, *Metode Penelitian Kualitatif: Aplaksi Praktis Pembuatan Proposal dan Laporan Penelitian* (Malang : UMM Press, 2004)

informasinya atau sajian datanya harus menghindari adanya evaluasi dan interpretasi dari peneliti. Jika terdapat evaluasi atau interpretasi itu pun harus berasal dari subjek penelitian.

3. Teknik Pengumpulan Data

Informasi tentang rasionalitas tindakan pembacaan al-Qur'an sebagai kekuatan magis ini akan digali oleh peneliti sebagai instrumen, melalui teknik wawancara mendalam *(depth interview)* terhadap para pengamal atau pembaca al-Qur'an sebagai kekuatan magis. Dengan teknik ini akan tergali riwayat hidup keagamaan informan sebagai warga masyarakat atau tokoh masyarakat, sehingga diharapkan dapat mengungkap baik pengalaman dan pengetahuan eksplisit maupun yang tersembunyi *(tacit)* di balik itu, termasuk informasi yang berkaitan dengan masa lampau, sekarang maupun harapan dan cita-cita keagamaannya di masa depan.

Dengan demikian, peneliti dituntut untuk bisa membuat bagaimana informan lebih terbuka dan leluasa dalam memberi informasi atau data untuk mengemukakan pengetahuan dan pengalamannya, terutama yang berkaitan dengan informasi sebagai jawaban terhadap permasalahan penelitian, sehingga terjadi semacam diskusi, obrolan santai, spontanitas (alamiah) dengan subjek penelitian sebagai pemecah masalah dan peneliti sebagai pemancing timbulnya permasalahan agar muncul wacana yang detail. Di sini wawancara diharapkan berjalan secara tidak terstruktur (terbuka, bicara apasaja) dalam garis besar yang terstruktur (mengarah menjawab permasalahan penelitian).

Kemukakan pertanyaan-pertanyaan dalam kalimat yang mudah dijawab informan, karena yang ditanyakan adalah hal-hal yang sudah melekat dalam diri informan

STATE ISLAMIC UNIVERSITY SUNAN KALIJAGA YOGYAKARTA

(lalu arahkan ke topik penelitian dan problem akademik yang hendak di pecahkan.

a. Identitas : tempat tinggal, keluarga, pekerjaan, asal daerah pendidikan dll.
b. Pengalaman: apa aktivitas sehari-hari, sekolah, pengalaman pekerjaan, bepergian dll.
c. Pengetahuan: sesuatu yang paling diketahui tentang peristiwa, fakta informasi tertentu dll.
d. Pandangan: pendapat, persepsi, pemikiran filosofi, penafsiran, komentar penilaian tentang atau terhadap sesuatu.
e. Perasaan: pengalaman senang, tidak senang, tenang, tidak tenang jengkel, optimis, pesimis dsb.
f. Pengalaman penginderaan: melihat, mendengar, menyentuh dsb.

Satu hal penting untuk diingat adalah bahwa hasil wawancara itu sebaiknya direkam dan *diproceding*-kan, jangan langsung ditafsirkan sepihak oleh peneliti. Sebab, boleh jadi ketika hasil *proceceding* itu dibaca oleh orang lain (baca: dosen pembimbingnya), akan memiliki interpertasi yang berbeda. Disitulah seorang peneliti (mahasiswa) akan dapat menimbang-nimbang lagi tentang hasil wawancara tersebut.

Teknik kedua digunakan adalah observasi terhadap tindakan baik dalam bentuk verbal, non verbal dan aktivitas individual maupun ketika mereka dalam kelompok. Misalnya, pada saat mereka hendak melakukan mujahadah, shalat berjamaah, dalam forum pengajian, rapat, diskusi. Atau dalam kegiatan khusus 'pengisian tenaga dalam' pengobatan atau ruqyah dan sebagainya. Dalam hal ini, peneliti harus berusaha dapat diterima sebagai warga atau 'orang dalam' dari masyarakat informan tersebut, karena

tehnik ini memerlukan hilangnya kecurigaan para subjek penelitian terhadap kehadiran peneliti.

Dalam observasi peneliti melihat dan mendengarkan apa yang dilakukan dan dikatakan atau diperbincangkan para informan dalam aktivitas kehidupan sehari-hari baik sebelum, menjelang, ketika dan sesudahnya. Aktivitas diamati terutama yang berkaitan dengan topik penelitian. Kegiatan ini bisa diketahui oleh informan tanpa merasa jika sedang diamati.

Itulah keterlibatan langsung sebagai teknik ketiga bermanfaat dalam mengumpulkan informasi tentang keberadaan dan perkembangan fenomena pembacaan al-Qur'an sebagai kekuatan magis. Informasi tersebut bisa dari anggota masyarakat atau tokohnya atau orang yang pernah menjadi pasiennya.

4. Unit Analisis Data, Kriteria, Cara Penetapan Jumlah Informan

Unit analisis adalah satuan yang diteliti yang bisa berupa individu, kelompok, benda atau suatu latar peristiwa sosial, seperti aktivitas individu atau kelompok sebagai subjek penelitian. Peneliti bisa memberikan kriteria siapa saja dan apa saja yang menjadi subjek penelitian. Misalnya, informan awal yang memberi informasi yang memadai ketika peneliti mengawali aktivitas penelitian. Kemudian informasi kunci, yakni orang bisa dikatagorikan paling banyak mengetahui, menguasai informasi atau data tentang permasalahan penelitian. Biasanya ia adalah tokoh atau pemimpin atau orang yang telah lama berda di komunitas yang diteliti atau sebagai perintisnya.

Selanjutnya, unit analisis yang berupa situasi sosial *(social setting)* keagamaan para pelaku (terutama untuk teknik

observasi) yang meliputi: Misalnya, situasi para informan sewaktu melakukan pembacaan al-Qur'an dan sesudah melakukannya. Atau sewaktu berbincang-bincang santai di rumah atau di serambi masjid pada waktu mereka secara kebetulan mempunyai waktu senggang.

Sedangkan jumlah informan dapat ditetapkan dengan menggunakan teknik *snow-ball*, yakni penggalian data melalui wawancara mendalam dari satu informan ke informan lainnya dan seterusnya sampai peneliti tidak menemukan informasi baru lagi, jenuh, informasi "tidak berkualitas" lagi.

5. Strategi Pengumpulan Data

Jika permasalahan penelitian telah layak untuk dijadikan tema skripsi atau tesis dalam suatu forum seminar, maka peneliti merencanakan turun ke lapangan. Peneliti akan menemui beberapa orang di lokasi sebagai upaya penjajagan atau langkah "kulo nuwun", sehingga ditemukan orang yang memiliki kriteria sebagai seorang informan. Pengenalan diri peneliti dengan beberapa orang di lapangan ini, akan digunakan sebagai modal awal dalam pengumpulan data lebih lanjut dalam rangka menjawab permasalahan penelitian.

Setelah peneliti menemukan sejumlah informan sebagai hasil pengenalan diri dan mereka telah memahami apa tujuan kedatangan peneliti, apa saja yang hendak dilakukan selama penelitian, maka kemudian peneliti mulai menetapkan siapa yang akan dijadikan informan-awal atau informan–kunci nantinya. Selain mereka, peneliti juga akan mendatangi tokoh formal seperti kepala desa dan tokoh informal yakni tokoh agama atau orang yang disegani penduduk menurut informasi dari informan awal.

Pengumpulan informasi akan dilakukan dari informan awal dan atau informasi kunci dan seterusnya kepada informan berikutnya termasuk juga aktivitas keagaamaan mereka. Pengumpulan data atau informasi dari satu informan ke informan berikutnya ini akan berhenti jika diyakini telah tidak mungkin dtemukan informasi baru lagi, yakni ketika kualitas data telah sampai pada titik jenuh atau "tidak berkualitas" lagi karena sama saja dengan data dari informan sebelumnya.

6. Penyajian Data

Sajian data pada dasarnya terdiri dari hasil analisis data berupa cerita rinci para informan sesuai dengan ungkapan atau pandangan mereka apa adanya (termasuk hasil observasi) tanpa ada komentar, evaluasi dan interpretasi. Yang kedua berupa pembahasan yakni diskusi antara data temuan dengan teori-teori yang digunakan (kajian teoritik atas data temuan).

Analisis data dalam penelitian dengan pendekatan kualitatif pada prinsipnya berproses secara induksi-interpretasi-konseptualisasi. Data akan dikumpulkan dan dianalisis setiap meninggalkan lapangan. Secara umum sebenarnya proses analisis telah dimulai sejak peneliti menetapkan fokus permasalahan dan lokasi penelitian, kemudian menjadi intensif ketika turun ke lapangan.

Berdasarkan sejumlah teknik pengumpulan data, dan dari berbagai unit analisis data yang telah ditetapkan kriterianya, data dalam catatan lapangan akan dianalisis dengan cara melakukan penghalusan bahan empirik yang masih kasar ke dalam laporan lapangan. Dengan rencana ini berarti peneliti mulai melakukan penyederhanaan data menjadi beberapa unit informasi yang rinci tetapi sudah

terfokus, dalam ungkapan asli responden *(indigenous concept)* sebagai penampakan perspektif emiknya.

Dengan demikian, laporan lapangan yang detail (induksi) dapat berupa data yang lebih mudah dipahami, dicarikan makna sehingga ditemukan pikiran apa yang tersembunyi di balik cerita mereka (interpretasi) dan akhirnya dapat diciptakan suatu konsep (konseptualisasi). Bila divisualisasikan, maka catatan laporan lapangan tersebut akan mempunyai kolom-kolom, seperti: kode, catatan lapangan, kategori, laporan lapangan,interpretasi, konsep.

Pengumpulan data dan analisisnya akan berproses dari upaya memperoleh informasi tentang banyak hal yakni pertama, data lokasi yang terkait permasalahan penelitian. Kedua, *life history* (riwayat hidup) keagamaan dari para informan yang berhubungan dengan fokus penelitian (Dalam hal ini, rasionalitas tindakan pembacan al-Qur'an sebagai kekuatan magis). Terakhir, data yang langsung untuk menjawab permasalahan penelitian.

Dengan ungkapan lain, peneliti akan menerapkan kriteria eksklusif-inklusif data. Proses ini bisa disebut sampling, yakni membuang yang tidak, atau kurang relevan untuk menjawab permasalahan penelitian, yang kemudian dipergunakan untuk memperoleh data yang secara meyakinkan menopang terciptanya suatu konsep atau terbangunnya suatu pernyataan teoritik.

Proses tersebut akan berjalan dengan cara upaya kategorisasi atau konseptualisasi data yang terus digali, sambil membandingkan dan mencari hubungan antar konsep sampai melahirkan hipotesis-hipotesis. Proses ini nanti akan bergerak tidak secara linier lagi, tetapi berputar

secara interaktif antara satu konsep dengan konsep yang lain, atau antara kategori satu dengan yang lain. Proses ini juga akan bergerak sejak awal pengumpulan data, bekerja secara stimulan, semakin komplek atau rumit, tetapi sekaligus semakin mengarah pada proses munculnya hipotesis dan sampai pada titik tidak terdapat lagi informasi baru, sehingga berkembang atau lahir tesis yang didukung oleh data sesuai tujuan penelitian.

Tindakan pembacaan al-Qur'an sebagai kekuatan magis sebagai kata kunci penelitian akan difokuskan ke dalam konsep rasionalitas tindakan tersebut. Konsep rasionalitas pembacaan magis dilacak dari data tentang ragam kesadaran, pertimbangan, pikiran informan, sehingga ditemukan ragam rasionalitas tertentu dalam melakukan tindakan pembacaan magis tersebut. Pada akhirnya diharapkan terciptanya konsep atau terbangunnya tesis atau teori tentang rasionalitas tindakan pembacaan al-Qur'an sebagai kekuatan magis.

D. BEBERAPA CONTOH RISET LIVING QUR'AN

Contoh model penelitian *living qur'an* yang berkaitan dengan adab membaca al-Qur'an pernah dilakukan oleh Dr. Frederick M. Denny (Professor kajian –kajian Keislaman pada Development of Relegious Studies Universitas Colorado Boulder USA). Dia pernah melakukan penelitian bekaitan dengan etiket atau adab membaca al-Qur'an berdasarkan penelitian kepustakaan dan penelitian lapangan mengenai forum-forum pengajian di Mesir.[8]

Dalam penelitian tersebut, Frederick menggunakan perspektif *emic.* Ini dapat dilihat dari beberapa pertanyaan

[8] Lihat Frederic M.Denny, "Adab Membaca al-Qur'an : Teks Konteks" dalam Jurnal *UlumulQur'an* Vol II 1990. hlm. 54-63 .

yang diajukan kepada responden, seperti, Mengapa kalian meluangkan waktu dan energi untuk menguasai bagaimana cara membaca al-Qur'an secara benar itu? Jawaban mereka antara lain:

1) Karena kemampuan itu akan membantu saya untuk menjadi seorang yang lebih baik, meningkatkan ibadah saya dan mengatur kehidupan saya dalam irama yang seimbang dan harmonis dalam mengabdi kepada Allah.
2) Karena saya ingin bisa mengajarkan anak-anak saya dan saya merasa bahwa adalah kewajiban orangtua untuk sebisa-bisanya mengajarkan kepada anak-anaknya bagaimana cara membaca Kitab Suci (al-Qur'an) secara benar.

Dalam penelitiannya, Frederic juga mengkritik kajian al-Qur'an di Barat yang semakin menganaktirikan sisi ritual dari peran al-Qur'an ini. Sebagai konsekunsinya, kajian di Barat berarti telah mendistorsi perspektifnya di dalam agama. Akibatnya, para sarjana Barat (yang *notabene* Kristen atau Yahudi) lalu cenderung memaksakan pandangan mereka sendiri tentang kitab suci ke dalam pendekatan mereka terhadap al-Qur'an. Padahal al-Qur'an tidak seperti Bibel. Al-Qur'an selain sebagai sumber pengetahuan Islam, tentang jaran-ajaran Tuhan, ia juga menjadi kontak ritual antar manusia dengan Tuhannya. Ini artinya kata Fredrik, al-Qur'an pemanfaatnya benar-benar melebihi pemanfaat orang-orang Kristen atau Yahudi terhadap kitab-kitab suci mereka. Untuk itu. penelitian tentang *living qur'an* berkaitan dengan adab membaca al-Qur'an penting. Sebab al-Qur'an disamping sebagai kitab suci yang dikaji penafsirannya untuk ekperimentasi intelektual, tetapi juga sebagai kitab suci *yang 'dibaca'* sebagai ekperimetasi ibadah ritual.

Contoh Proposal Model Penelitian Living Qur'an

PESANTREN DAN *ECO-THEOLOGY:*
Peran Pesantren Wali Sembilan dalam Melestarikan Alam Melalui Program Sustensi Hutan di Wilayah Tuban Jawa Timur

A. Latar Belakang

Gagasan penelitian ini muncul pada saat peneliti mengadakan studi tentang kearifan lokal yang dikembangkan komunitas lokal dalam melestarikan alam. Dari hasil penelusuran dan pengamatan di wilayah Jawa Timur, peneliti mendapati Pesantren Wali Sembilan yang menjaga kelestarian alam melalui program Sustensi Hutan[9] di wilayah Tuban Jawa Timur.

Ponpes yang terletak di hutan seluas 5 ha dengan jumlah santri sebanyak 1600 orang ini tidak hanya mengajarkan ilmu agama, tetapi juga ilmu pelestarian alam, yakni pengelolaan hutan. Pengabungan ini dialakukan karena pesantren pada umumnya dipercaya oleh masyarakat sebagai lembaga penuntun, pendidik, pengayom dan agen perubahan social (Horishoki, 1986). Sebagai agen perubahan sosial, pesantren menjadikan pelestarian hutan sebagai visi dan misinya. Hal ini dibuktikan dengan didirikannya

[9] Sustensi merupakan istilah Indonesia yang ada dalam dunia kehutanan yang diadposi dari konsep *Sustainable Development.* Sustensi hutan adalah usaha pengelolaan hutan yang nyata dan tidak nyata secara terus menerus untuk kepentingan generasi manusia kini dan masa yang akan datang.

SMKN Jurusan Kehutanan. Di Indonesia belum ada ponpes yang mendirikan SMKN Kehutanan, kecuali ponpes Wali Sembilan.

Dalam menjalankan program sustensi hutan, pesantren bersama masyakarat, Perum Perhutani, dan KPH Parengan, menjadi pengerak program sustensi hutan berbasisikan nilai-nilai Islam. Salah satunya adalah keterlibatan pesantren merencanakan dan merehabilitasi lahan hutan yang rusak akibat pembalakan liar pada tahun 1998. Pada saat itu gelombang reformasi terjadi, masyarakat dan para pemilik modal menebangi hutan, hingga ratusan hektar hutan wilayah KPH Parengan Tuban gundul. Walhasil, beberapa sumber mata air di sejumlah pedesaan tidak bisa keluar secara optimal dan para petani tidak bisa mengairi lahan persawahan. Dengan upaya rehabilitasi tersebut, sumber mata air berangsur pulih dan petani bisa merasakan manfaatnya.

Sampai saat ini, pesantren juga masih aktif mengelola hutan milik seluas 121,5 hektar, hutan kemitraan 192,8 hektar di kawasan hutan lindung Krawak-Nglirip, hutan pendidikan di petak 11 BKPH Nglirip seluas 78,3 hektar, dan hutan tanaman kayu putih seluas 48 hektar.[10] Pesantren juga melakukan penghijauan hutan untuk memulihkan beberapa sumber air: mata air Gomang, Murgung, Ngaglik, dan Krawak. Langkah ini mampu menyelamatkan sumber mata air dan mengairi lahan pertanian masyarakat Tuban seluas 3.800 Ha sepanjang tahunnya.

Bersama pesantren, masyarakat juga mengelola hutan di atas dengan pola *agroforesty*, dengan mengedepankan

[10] Disarikan dari hasil wawancara dengan Basid (45 th), warga Tuban, pada tanggal 25 januari 2010.

kearifan lokal. Walhasil, pendapatan warga sekitar hutan dari sektor pertanian mengalami peningkatan. Bahkan tak jarang warga menjadikan pola *agroforesty* sebagai pendapatan utama dalam memenuhi kebutuhan sehari-hari. Untuk mempertahankan keseimbangan hutan, pesantren juga akatif mengadakan pembinaan pengelolaan sustensi hutan berbasis nilai-nilai Islam di masyarakat.[11]

Dari pemaparan di atas, ada beberapa hal yang menarik untuk dilakukan penelitian ini. *Pertama,* pesantren Wali Sembilan merupakan satu-satunya pesantren di Indonesia yang *concern* dalam pelestarian alam melalui program sustensi hutan dengan memiliki hutan milik seluas 121,5 hektar, hutan kemitraan 192,8 hektar, hutan pendidikan di petak 11 BKPH Nglirip seluas 78,3 hektar, dan hutan tanaman kayu putih seluas 48 hektar. Dari program tersebut, pemerintah setempat mempercaya pesantren sebagai mitra stratergis dalam pengeloaan hutan di kabupaten Tuban Jawa Timur. *Kedua*, pesantren mencoba mengintegrasikan teologi hukum Islam dalam mengelola hutan sebagai bentuk perjuangan menjaga keseimbangan alam. Berangkat dari fenomena tersebut, penelitian ini layak dilakukan.

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan permasalahan di atas, maka pertanyaan yang bisa diajukan adalah:

1. Bagaimana peran Pesantren Wali Sembilan dalam melestarikan alam melalui program sustensi hutan di wilayah Tuban Jawa Timur?
2. Faktor-faktor apa yang mendorong Pesantren Wali Sembilan melakukan pelestarian alam melalui

11Hasil Wawancara dengan Zamroni (29 th) tanggal 2 Februari 2010 dan pengamatan 10 Feburuari 2010.

program sustensi hutan di wilayah tersebut?

3. Apakah konsep peletarian alam melalui sustensi hutan yang dilakukan Pesantren Wali Sembilan sesuai dengan prinsip dan sistem hukum Islam?

C. Tujuan Penelitian

Tujuan penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Mengetahui dan mendeskripsikan beberapa peran yang dilakukan Pesantren Wali Sembilan dalam melestarikan alam melaui program sustensi hutan, yakni dari proses Perubahan Terencana, Transformasi Struktrural , Otonomi, dan keberlanjutan terhadap pengelolaan hutan di Wilayah Tuban.
2. Mengetahui dan mendiskrpisikan faktor-faktor mendorong Pesantren Wali Sembilan melakukan pelestarian alam melalui program sustensi hutan
3. Mengkaji bagaimana Pesantren Wali Sembilan menerapkan prinsip-prinsip hukum Islam dalam melestarikan alam melalui program sustensi hutan.

E. Signifikansi Penelitian

Ada dua signifikansi yang bisa diambil dari penelitian; yakni manfaat prkatis dan teoritis. Manfaat praktis penelitian ini adalah sebagai berikut. *Pertama,* pesantren dipandang sebagai lembaga yang memiliki otoritas cukup kuat dalam menafsir dan memahami ajaran agama, sehingga penelitian ini bisa dijadikan sebagai batu pijakan bagi perumus kebijakan tentang pengeloalaan hutan berbasis pesantren yang mengedepankan nilai-niai Islam. *Kedua,* memberikan pengetahuan dan masukan pada penentu kebijakan dan pesantern lainnya tentang pentingnya keterlibatan pesantren dalam melestarikan hutan, sebab Indonesia merupakan negara yang memiliki hutan sangat luas.

Adapun manfaat teoritis penelitian ini adalah menambah khazanah pengetahuan dan refrensi tentang pentinganya melestarikan hutan secara Islami *(echo-theology)* dalam bentuk program susstensi hutan berbasis pesantren.

D. Batasan Penelitian

Batasan penelitian ini adalah pelestarian alam yang dilakukan Pesantren Wali Sembilan melaui program sustensi hutan, yakni proses perubahan terencana *(Planned Change),* Transformasi Struktural, Otonomi, dan keberlanjutan terhadap pengelolaan hutan berbasiskan nilai-nilai Islam.

E. Kajian Pustaka

Penelitian seputar peran pesentren dalam melestarikan alam melalui program sustensi hutan masih jarang dilakukan. Namun ada beberapa penelitian yang memiliki tema berdekatan. Murtiyanto (2005), melakukan penelitian berjudul *Sustensi Hutan Rakyat: Studi Kasus Parstisipasi Masyarakat dalam Pengelolaan Hutan Rakyat di Desa Sidoharjo Kecamatan Samigaluh Kulon Progo, Yogyakarta.* Penelitian ini mencoba mengelobarasi pola pelestarian alam (hutan) yang dilakukan masyarakat desa Sidoarjo berbasiskan konsep sustensi, dengan mempertimbangkan aspek ekonomi dan social budaya.

The World Bank (2005) pernah mempublikasikan buku, *Islamic Boarding Schools and Conservation.* Buku ini merupakan hasil research aksi yang dilakukan di tiga pesantren di Bogor, Suka Bumi, dan Cinajur Jawa Barat. Tujuan dari kegiatan ini untuk mempromosikan kesadaran pesantren untuk melestarikan alam dengan cara reforestasi pepohonon di area sekitar Pesantren. Suhardi, dkk (2000) pernah melakukan penelitian bertema *Kelembagaan kehutanan Kemasyarakatan: Belajar dari Pengalaman*. Penelitian ini mencoba mendes-

kripsikan pengelolaan hutan dengan melihat aspek-aspek kelambagaannya (keorganisasian, kepemimpinan, peningkatan kapasitas lembaga, dan menejeman konflik) di pulau Lombok.

Awang (2009) menulis buku berujudul *Deforestasi dan Konstruksi Pengetahuan Pembangunan Hutan Berbasis Masyarakat.* Buku ini memaparkan pengelolaan hutan berbasis masyarakat dengan mengedepankan konsep *Sustainable Forest Management* (SFM). Model pengelolaan hutan ini akan dicapai jika pengelola hutan (pemerintah, swasta, dan masyarakat) mampu merencanakan dan melaksanakan kegiatan kehutanan dengan menyesuaikan tujuan pengelolaan hutan dan memperhatikan kendala yang dihadapi.

Dari hasil studi pustaka di atas, belum ada satu penelitian yang mengungkap tentang pelestarian alam oleh pesentren melalu program sustensi hutan rakyat berbasiskan nilai Islam di Wilayah Tuban. Oleh sebab itu, penelitian ini layak dilakukan.

G. Kerangka Teori

G. 1. *Echo-Theology* dan *Hima*

Krisis lingkungan yang melanda Indonesia adalah karena kesalahan manusia dalam mengelola lingkungan, termasuk hutan. Kasus illegalloging dan pembakaran hutan hampir tiap tahun melanda hutan Indonesia. Walhasil, pemanasan global, krisis air, banjir, dan bencana terjadi di mana-mana. White berargumentasi bahwa krisis ekologi seperti sekarang ini tidak berakhir kecuali kita temukan agama baru (White, 1967: 1203). Ungkapan ini menunjukkan bahwa pendekatan agama terhadap persoalan ekologi (atau sering disebut *echo-theology)* memang tidak bisa dielakkan

(Abdillah, 2001: 16). Islam mewajibkan manusia selaku khalifah di muka bumi untuk melestarikan alam dan lingkungan (QS. Al-A'râf: 56). Islam juga mengajarkan tentang pentingnya *tawâzun* (menjaga keseimbangan) lingkungan (Q.S 17: 61).

Dalam khzanah Islam, pelestarian alam telah dicontohkan Nabi Muhammad dengan membentuk kawasan *haram,* yaitu kawasan yang diperuntukkan untuk melindungi sumber daya agar tidak diganggu (ar- Rahman Llewellyn, dalam C.Foltz, at all, 2005: 212-213). Nabi menetapkan daerah-daerah yang tidak boleh diganggu aturan ekosistemnya, semisal sumber mata air, sungai, dan lain-lain. Islam juga mempunyai aturan main dalam melindungi kehidupan liar *(wildlife),* hutan, dan pepohonan, yakni kosep *hima* (Nasseef, 2001: 24). *Himâ* merupakan usaha melindungi hak-hak sumber daya alam yang asli. *Hima* ditetapkan untuk melestarikan kehidupan liar dan hutan (Sulaiman Ali, 1416 H: 105*)*. Prinsip-prinsip *himâ* yang mesti ditekankan adalah prinsip *`adam al fasâd* (tidak merusak) (Q.S. al-A`râf: 56 dan 86), *al-`adâlah* (keadilan), *al-mashlahah* (kemaslahatan), *lâ dlarâra wa lâ dlirâr* (tidak menimbulkan bahaya), prinsip *taskhîr,* yakni wewenang menggunakan alam guna mencapai tujuan penciptaan (Q.S. Luqman:20) dan prinsip *istikhlâf-isti'mâr* wakil Tuhan di bumi yang bertanggung jawab untuk memakmurkan bumi (Q.S. al-Baqarah: 30, Shad: 26, dan Hûd: 61).

G.2 Sustensi Hutan

Hima mengantur hubungan timbal balik antara manusia dengan hutan agar tetap lestari sesuai dengan fungsinya. Untuk itu, penciptaan suatu lingkungan hidup yang lestari, berarti lebih sekadar memelihara keseimbangan

ekologi, tapi juga mengelola sumber daya alam secara ekonomi dan mengendalikan kekuatan-kekuatan yang mengancamnya (Mubyarto, 1992: 43).

Salah satu caranya adalah dengan mengelola hutan melalui program sustensi hutan. Claus Wiebecke dan Wiebecke Peters mendefiniskan sustensi hutan sebagai usaha untuk memudahkan penyediaan pengelolaan hutan yang nyata dan tidak nyata secara terus menerus untuk kepentingan generasi manusia kini dan masa yang akan datang (Steinlin, 1988:51-52). Untuk mencapai sustensi hutan mesti ada proses-proses yang melingkupinya: *planed change, structural transformation, autonomy,* dan *sustainability* (Fakih, 1995: 447).

Pertama, *planed change* menekankan pada keterlibatan masyarakat dalam pengeloaan hutan sejak dari tahap awal (perencanaan) sampai pada tahap pemasaran hasil. Keterlibatan masyarakat sebagai pemilik lahan hutan adalah sebuah syarat yang harus dipenuhi untuk menjamin adanya perencanan yang sesuai dengan kondisi dan kemauan masyarakat sebagai pengelola hutan. Kedua, *Transformasi struktural* adalah suatu proses terciptanya struktur secara mendasar dan lebih baik, yang berisikan pemberdayaan, yakni memberikan ruang agar masyarakat dapat mengembangkan kebudayaannya.

Ketiga, *outonomy* adalah cara untuk mengembalikan wewenang pengelolaan hutan kepada masyarakat yang bertujuan untuk peningkatan ekonomi rakyat dengan memberikan posisi tawar yang sama dengan para *stakeholder* kehutanan lainnya. Selain itu, otonomi menghendaki adanya keanekaan dalam pengelolaan sumber daya hutan yang sesuai dengan berbagai kondisi masyarakat. Keempat, *sustainabilty* konsep berkelanjutan mewajibkan adanya tangung jawab generasi masa sekarang dalam mengelola

kehutanan tanpa mengurangi kesempatan generasi akan datang untuk menikmati hal yang sama dengan memperhatikan kelestarian fungsi-fungsi hutan.

H. Metodologi Penelitian

H.1. Jenis Penelitian

Jenis penelitian ini adalah penelitian kualitatif dengan metode fenomologi. Kaum fenomologi memandang prilaku manusia sebagai produk dari cara orang tersebut menafsirkan dunianya. Oleh sebab itu, perlu kemampuan mengeluarkan kembali pikiran, perasaan, motif, dan pikiran-pikiran yang ada di balik tidakan seseorang (Bogdan & Taylor, 1992: 35-36). Dalam memahami kenyataan prilaku manusia, Berger memperhatikan tiga hal: eksternalisasi, yakni proses penyesuaian diri dengan dunia sosio kultural sebagai produk manusia; objektivikasi, yakni interaksi dalam dunia intersubjektif yang dilembagakan atau mengalami institusionalisasi; dan internalisasi yaitu proses individu mengidentifikasi dengan lembaga-lembaga sosial atau organisasi sosial tempat individu menjadi anggotanya (Berger dan Luckmann, 1990: xx).

Alasan pemilihan metode fenomologi, karena peneliti ingin mengungkap penafsiran, pemahaman, pandangan, dan persepsi komunitas pesantren Wali Sembilan (melalui proses ekternalisasi, objektivikasi, dan internalisasi) tentang pelestarian alam melalui program sustensi hutan dengan mempertimbangkan aspek-aspek teologi hukum Islam.

H.2. Lokasi penelitian

Lokasi penelitian akan dilakukan di Ponpes Wali Sembilan di Desa Laju Lor Kecamatan. Singgahan, Kabupaten Tuban, Jawa Timur.

H.3. Subyek Penelitian

Sasaran penelitian yang dipilih adalah orang-orang yang terlibat langsung dalam program sustensi hutan sejak awal, proses perjalannya hingga masa sekarang. Mereka ini terdiri dari pendiri pesantren, pengasuh pesantren, tim menejemen, santri, dan stekholder strategis lainnya.

H.4. Teknik Pengumpulan Data

Teknik pengumpulan data dilakukan dengan menggunakan metode wawancara, observasi, dokumentasi dan *Focus Group Discussion* (FGD). *Pertama,* wawancara mendalam dengan mengacu pedoman wawancara. Wawancara merupakan data primer dari penelitian ini. Adapun wawancara yang digunakan bersifat terstrukutrur dan tak struktur. Keduanya model wawancara ini untuk menanyakan pendapat, pandangan, motif, persepsi, dan sikap pihak-pihak pesantren tentang Perubahan terencana, Transformasi Struktrural, Otonomi, dan keberlanjutan dan segala hal yeng terkait dengan pelesatarian alam melalui program sustensi hutan. Informan yang akan diwawancarai adalah pendiri pesantren, pengasuh pesantren, tim menejemen, santri, dan stakeholder lainnya

Kedua, observasi. Observasi dilakukan untuk memperoleh informasi tentang pelestarian alam melalui program sustensi hutan yang dilakukan Pesantren Wali Sembilan. Obesrevasi yang digunakan adalah observasi aktif, artinya peneliti dapat memainkan berbagai peran yang dimungkinkan dalam situasi sesuai dengan kondisi subyek yang diteliti. Keberadaan peneliti telah diketahui oleh subyek yang diteliti pihak pesentren, tetapi peneliti telah dianggap sebagai bagian dari mereka. Tujuannya adalah untuk mengakses yang diperlukan bagi peneliti.

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

Ketiga, metode dokumentasi. Dokumen yang akan dipelajari adalah teks-teks dan foto-foto kegiatan program sustensi hutan. Teks-teks berupa arsip profil pesentren Wali Sembilan, catatan tim manejemen, laporan kegiatan bulanan dan tahunan, dokumen kerjasama, dan dokumen lain yang terkait dengn pengelolaan hutan. Sedangkan dokumen foto memberikan informasi visual tentang kegiatan praktis pesantren dalam program sustensi hutan rakyat.

Keempat, Focus Group Discussion (FGD). FGD dilakukan untuk menemukan pemahaman kelompok pengelola dan pihak-pihak yang terlibat dalam pelaksanan sustensi hutan rakyat secara intersubjektif dan untuk menghindari pemaknaan yang salah dari peneliti terhadap fokus masalah yang diteliti. FGD akan dilakukan dua kali untuk pihak-pihak yang terlibat dalam pengelolaan sustensi hutan. FGD juga digunakan untuk *cross check* dari data studi dokumentasi, wawancara dan observasi.

H.5. Analisa data

Analisis data yang digunakan dalam penelitian ini adalah analisis data fenomenologi, yang digunakan Moustakas (dalam Awang, 2006: 111). Adapun langkah-langkahnya;

1. Membaca ulang seluruh diskripsi hasil pembelajaran di lapangan (observasi-aktif dan dokumentasi) untuk mendapatkan pemahaman sesuai konteks dan kajian penelitian
2. Membaca lagi deskripsi hasil pengamatan lapangan (hasil observasi-aktif dan dokumentasi), lebih pelan, cermat, dan menghilangkan setiap kali menemukan sesuatu yang tidak relevan.
3. Mencari serangkaian satuan pemaknaan dengan cara

STATE ISLAMIC UNIVERSITY SUNAN KALIJAGA YOGYAKARTA

mengurai semua informasi (dari hasil wawancara dan FGD) secara berulang-ulang dan mengeloaborasi makna masing-masing.

4. Merefleksikan suatu pernyaataan dari hasil wawancara dan FGD yang sudah tetap dan memunculkan sesuatu yang esensial dari realitas yang ada.
5. Mensintesakan dan mengintegrasikan pengertian yang diperoleh (dari hasil deskripsi, pemaknaan, refleksi) ke dalam suatu deskripsi struktur pengetahuan.

I. Sumber Bacaan

Abdillah, Mujiyono. *Agama Ramah Lingkungan Persepktif al-Qur'an,* Jakarta, Paramadina: 2001

Awang, San Afri, *Deforestasi Dan Konstruksi Pengetahuan Pembangunan Hutan Berbasis Masyarakat,* Institut Hukum Sumberdaya Alam (Ihsa), Jakarta: 2009.

_____. *Sosiologi Pengetahuan Deforestasi: Konstruksi Sosial dan Perlawanan,* Debut Press, Yogyakarta, 2006

Ar- Rahman Llewellyn, Otman Abd. "The Basis for a Discipline of Islamic Environmental Law", in *Islam and Ecology: A Bestowed Trust,* C.Foltz (ed), Cambridge: Harvad University Press: 2005

Bogdan, Robert & Taylor, Steven J. *Pengantar Metoda Penelitian kualitatif (suatu pendekatan Fenomologis terhadap ilmu-ilmu sosial),* Surabaya: Usaha Nasional 1992

Berger, Peter L, dan Luckmann, Thomas. *Tafsir Sosial atas Kenyataan,* Jakarta: LP3ES, 1990

Fakih, Mansour. *Analisis CSIS,* Jakarta, 1995, (papers)

Horishoki, Hiroko. *Kyai dan perubahan sosial* (Jakarta : P3M, 1987),

Murtiyanto, Nawa. *Sustensi Hutan Rakyat: studi kasus Parstisipasi Masyrakat dalam pengelolaan Hutan Rakyat di Desa Sidoharjo Kecamatan Samigaluh Kulon Progo,*

Nasseef, Abdullah Omar. *The Muslim Declaration of Nature,* 2001. papers

Suhardi, dkk, *Kelembagaan kehutan Kemasyarakatan: Belajar dari Pengalaman,* Pustaka Kehutanan Masyarakat, Yogyakarta, 2000

Sulaiman Ali, Athif Abu Zaid. *Ihya` al-Aradhi al-Amwat fi Al-Islam*, Makkah: Rabitah 'Alam Islami, 1416 H

Steinlin, Hansjrug. *Menuju Kelestarian Hutan,* Yayasan Obor Indonesia: jakrta, 1988

World Bank, *Islamic Boarding Schools and Conservation* , October 12, 2005.

White, Jr. L. Science, *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*, Vol. 155 (3767), 1967

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

6 Model Penelitian Komparatif

Outline Bab VI

A. Hakikat Riset Komparatif 132
B. Tujuan Riset Komparatif 135
C. Metode Riset Komparatif 137
D. Contoh Riset Komparatif 138

A. HAKIKAT RISET KOMPARATIF

Salah satu model penelitian al-Qur'an atau Tafsir adalah penelitian komparatif (*comapartive research*/*al-bahts al-muqârin*). Secara bahasa, *comparative* berarti *a comparison between things which have similar features, often used to help explain a principle or idea*).[1] Artinya, membandingkan 'sesuatu' yang memiliki fitur yang sama, sering digunakan untuk membantu menjelaskan sebuah prinsip atau gagasan. Riset model ini biasa dilakukan para mahasiswa dan peneliti, baik untuk kepentingan skripsi, tesis, disertasi maupun riset-riset kompetitif, yang didanai oleh *funding* dalam negeri dan luar negeri.

Istilah *comparative research* pada mulanya sebenarnya

[1]Lihat Cambridge, *Advanced Leaner's Dictionary*, Third Edition.

sebuah metodologi riset dalam ilmu sosial yang bertujuan untuk membuat perbandingan di berbagai negara atau budaya. Namun kemudian, dalam perkembangannya juga dapat diterapkan dalam penelitian al-Qur'an atau Tafsir, yang dilakukan dengan cara membandingkan "suatu". Bukankah dalam kajian Tafsir al-Qur'an kita mengenal *al-tafsir al-muqarin*? Sesuatu yang diperbandingkan itu dapat berupa konsep, pemikiran, teori atau metodologi. Lalu mengapa hal itu mesti diperbandingkan? Biasanya karena adanya aspek-aspek yang menarik untuk diperbandingkan. Misalnya, aspek persamaan dan aspek perbedaan, cirikhas dan keunikannya, serta faktor-faktor apa saja yang memengaruhi persamaan dan perbedaannya. Sebagai contoh, ada dua produk kitab tafsir atau sebuah konsep, yang satu muncul di era klasik, sedang yang lain muncul di era modern. Maka aspek yang mesti dicermati, apa sisi-sisi perbedaan dan persamaannya? Mengapa ada ada sama dan mengapa berbeda? Tugas peneliti adalah menjelaskan hal-hal seperti itu.

Secara teoritik, penelitian komparatif bisa mengambil beberapa macam. *Pertama*, perbandingan antara tokoh. Misalnya disertasi yang ditulis oleh Muhammad Chirzin berjudul '*Perbandingan Penafsiran Muhammad Rasyid Ridha dan Sayyid Quthb tentang Jihad dalam al-Qur'an*, atau anda hendak membandingkan "Konsep Poligami menurut Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrur". *Kedua*, perbandingan antara pemikiran madzab tertentu dengan yang lain. Misalnya, "Konsep Syafa'at dalam al-Qur'an menurut Sunni dan Syi'i: Studi atas *Tafsir al-Maraghi* dan *Tafsir al-Mizan*". *Ketiga*, perbandingan antar waktu. Misalnya, membandingkan pemikiran tafsir klasik dengan modern. Dalam konteks khazanah tafsir Indonesia, Anda dapat melakukan riset

misalnya tentang "Dinamika Pemikiran Tafsir Indonesia: Studi Perbandingan antara Orde Lama dengan Orde Baru". *Keempat*, riset perbandingan satu kawasan tertentu dengan kawasan lainnya. Misalnya, Anda hendak meneliti "Pemikiran Teologi dalam Tafsir: Studi Komparatif antara Produk Tafsir Jawa dengan Sunda". Adakah di situ kekhasan pemikiran dari masing-masing kawasan, yang membedakan satu dengan yang lain?. Pendek kata, seorang peneliti dituntut kritis dalam mencermati aspek-aspek yang hendak diperbandingkan.

Satu hal yang perlu diingat adalah bahwa ketika anda riset dengan mengambil model perbandingan, maka hal itu tidak berarti hanya membandingkan dua hal (tokoh, madzab, era, kawasan). Anda dapat juga membandingkan tiga hal atau empat hal, sesuai dengan kebutuhan dalam riset anda dan ketersediaan waktu dan dana.

Kemudian, secara teknis ada dua cara yang bisa dulakukan dalam riset perbandingan. Pertama, *separated comparative method*, yaitu model perbandingan yang cenderung terpisah. Jadi, ketika Anda membandingkan 'sesuatu', cenderung hanya "menyanding" saja, Misalnya, Anda dalam BAB III, menjelaskan tentang sumber-sumber tafsir menurut dua tokoh al-Thabari dan Ibnu Katsir secara sendiri-sendiri. Jadi. di situ nyaris tidak ada analisis yang tajam, sekedar deskriptif dan tidak teranyam dengan baik. Teknis ini menurut hemat penulis, biasanya dilakukan oleh mahasiswa S1. Ada kelemahan model teknis seperti ini, yakni terkesan hanya menyandingkan, dan bukan membandingkan.

Kedua,. integrated comparative method, yaitu sebuah cara membandingkan yang lebih bersifat menyatu

dan teranyam. Teknis ini menurut hemat penulis akan mengesankan riset yang benar-benar membandingkan, bukan menyandingkan. Artinya, seorang peneliti berusaha mencari artikulasi tertentu yang dapat mewadai kedua konsep tokoh yang dikaji, sehingga dalam uraian dan analisisnya tampak lebih dialektik dan komunikatif. Penulis, cenderung merekomendasikan model kedua ini, terutama untuk riset tesis dan disertasi.

B. TUJUAN RISET KOMPARATIF

Mengapa riset perbandingan itu penting? Apa sebenarnya tujuan dari riset perbandingan, apakah sekedar menjejerkan (baca:menyandingkan) antara dua pemikiran tokoh misalnya. Sebab, pengalaman penulis ketika membimbing skripsi atau tesis, ada sebagian mahasiswa yang ketika menulis skripsi atau tesis model perbandingan, ternyata hanya 'menyandingkan' bukan membandingkan. Di dalam risetnya, tidak ada analisis yang tajam yang mencerminkan sebuah studi perbandingan yang kritis dan tajam.

Dengan melakukan riset perbandingan, sesuatu itu menjadi lebih jelas secara ontologis. Bukankah Anda akan lebih paham tentang konsep malam, setelah kita mengetahui konsep siang. Bukankah Anda akan lebih jelas, apa itu terang setelah tahu tentang apa itu gelap? Nah, secara metodologis, tujuan penelitian komparatif adalah sebagai berikut:

1. Mencari aspek persamaan dan perbedaan. Misalnya, ada judul skripsi berjudul "Konsep Asbabun Nuzul antara Pemikiran Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrur". Maka Anda akan mencermati dan menganalisis apa saja

aspek-aspek persamaannya, apa pula perbedaan antara keduanya. Ketika menganalisis anda bisa membikin kategori, misalnya a) dari sisi konstruksi pemikirannya, b) asumsi dasarnya, c). metodologinya d) akar-akar pemikirannya dan e) implikasi-implikasinya dan lain sebagainya. Untuk itu, salah satu prasyarat penting dalam riset perbandingan, adalah adanya paralelisme, artinya jangan sampai anda membandingkan dua tokoh, namun aspek yang diperbandingkan tidak paralel. Misalnya, untuk tokoh Fazlur Rahman anda membahas tentang metodologi, sementara untuk Syahrur Anda justru menjelaskan aspek pemikiran poligami.

2. Mencari kelebihan dan kekurangan masing-masing pemikiran tokoh. Ingat bahwa sehebat apapun sebuah pemikiran, disamping punya keunggulan, ia pasti juga punya kekurangan. Tugas anda Anda adalah menunjukkan sisi kelebihan dan kekurangan. Misalnya, keunggulan tokoh tersebut adalah bahwa ternyata tokoh tersebut telah memberikan artikulasi baru dalam konsep Asbabun Nuzul. Namun keduanya tidak konsisten dalam mengaplikasikan metodologinya. Perlu diingat, bahwa Anda harus dapat menunjukkan data, bukan sekedar mengklaim, tanpa bukti. Dalam konteks mencari kekurangan misalnya, Anda juga bisa menujukkan bahwa ternyata kedua tokoh tersebut juga mengutip sumber hadis yang tidak shahih dan lain sebagainya.
3. Mencari sintesa kreatif dari hasil analisis pemiki-ran kedua tokoh tersebut. Sintesa kreatif ini sesungguhnya merupakan bagian dari kontribusi Anda dalam riset. Sintesa kreatif bisa diartikan upaya mengkombinasikan

dan menggabungkan aspek- aspek keunggulan dua konsep yang dikaji, yang kemudian dirumuskan secara sistematik membentuk bangunan pemikiran yang tersendiri. Sudah barang tentu perlu diperkuat dangan argumentasi-argumentasi yang ilmiah dan memadai. Kalau boleh penulis ilustrasikan secara visual, ketika anda meliha dua jenis pensil, di mana pensil jenis A ternyata sangat bagus, namun tidak tidak ada penghapusnya. Sementara pensil jenis B, kurang bagus, namun ada penghapusnya. Maka, sebagai intesa kreatif, anda mesti membuat jenis pensil C yang sangat bagus untuk menulis, sekalgus ada penghapusnya.

C. METODE RISET KOMPARATIF

Sebenarnya metode riset komparatif tidak jauh beda dengan riset –riset yang lain, hanya saja dalam riset komparatif akan tampak sangat menonjol uraian-uraian perbandingannya. Langkah-langkah metodis ketika anda melakukan riset komparatif adalah sebagai berikut.

1. Menetukan tema apa yang akan diriset.
2. Mengindentifikasi aspek-aspek yang hendak diperbandingkan.
3. Mencari keterkaitan dan faktor-faktor yang mempengaruhi antar konsep.
4. Menunjukkan kekhasan dari masih-masing pemikiran tokoh, madzab atau kawasan yang dikaji.
5. Melakukan analisis secara mendalam dan kritis dengan disertai argumentasi data.
6. Membuat kesimpulan-kesimpulan untuk menjawab problem risetnya.

D. CONTOH RISET KOMPARATIF

Diantara contoh riset komparatif adalah riset yang penulis lakukan ketika menulis disertasi berjudul Epistemologi Tafsir Kontemporer: Studi Perbandingan antara Fazalur Rahman dan Muhmmad Syahrur. Mula-mula yang mesti dipahami terlebih dahulu adalah apa yang dimaksud dengan Epistemologi. Nah, kalau berbicara epistemologi maka biasnya yang akan diteliti adalah menyangkut 1. *Sources of knowledge* (sumber pengetahuan). 2. *Method of knwoledge* (cara untuk memperoleh pengetahuan) 3. *validity of kwnoledge* (tolok ukur kebenaran).

Contoh Proposal Penelitian Model Komperatif

EPISTEMOLOGI TAFSIR KONTEMPORER
(Studi Komparatif antara Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrûr)

A. Latar Belakang Masalah

Kajian al-Qur'an sebenarnya selalu mengalami perkembangan yang cukup dinamis, seiring dengan akselerasi perkembangan kondisi sosial-budaya dan peradaban manusia. Hal ini terbukti dengan munculnya karya-karya tafsir, mulai dari yang klasik sampai kontemporer, dengan berbagai corak, metode dan pendekatan yang digunakan.

Keinginan umat Islam untuk selalu mendialogkan al-Qur'an sebagai teks yang terbatas, dengan perkembangan problem sosial kemanusiaan sebagai konteks yang tak

terbatas, merupakan spirit tersendiri bagi dinamika kajian tafsir al-Qur'an. Hal ini mengingat betapapun al-Qur'an turun di masa lalu, dengan konteks dan lokalitas sosial budaya tertentu, tetapi ia mengandung nilai-nilai universal yang *shâliḫun li kulli zamân wa makân.* Karenanya, di era kontemporer, al-Qur'an perlu ditafsirkan sesuai dengan tuntutan era kontemporer yang dihadapi umat manusia.[2] Dengan kata lain, sebagai orang yang hidup di era kontemporer, kita tidak perlu menggunakan kaca mata orang dulu dalam menafsirkan al-Qur'an, mengingat problem dan tantangan yang kita hadapi berbeda dengan mereka.

Adalah langkah mundur, jika problem-problem kontemporer dewasa ini dipecahkan dengan metode orang-orang dulu yang jelas berbeda dengan problem kita sekarang ini. Sudah barang tentu, hal itu menuntut adanya epistemologi baru yang sesuai dengan perkembangan situasi sosial, budaya, ilmu pengetahuan dan peradaban manusia. Hal ini sejalan dengan pernyataan Amin Abdullah, bahwa perkembangan situasi sosial budaya, politik, ilmu pengetahuan dan revolusi informasi juga turut memberi andil dalam usaha bagaimana memaknai kembali teks-teks keagamaan (baca: al-Qur'an dan al-Hadis).[3]

Sebagai konsekuensinya, mengembangkan metodologi dan epistemologi tafsir kontemporer merupakan keniscayaan sejarah yang tidak dapat dihindari. Apalagi dalam peta pemikiran ilmu-ilmu keislaman *(Islamic Studies)*, persoalan metodologi tafsir—yang *nota bene* adalah

[2]Muḫammad Syaḥrûr, *al-Kitâb wa al-Qur'ân; Qira'ah Mu'âshirah* (Damaskus: Aḫâli li al-Nasyr wa al-Tawzî` , 1992), hlm. 33.

[3]Lihat M. Amin Abdullah, "Kajian Ilmu Kalam di IAIN Menyongsong Perguliran Paradigma Keilmuan Keislaman pada Era Melinium Ketiga" dalam Jurnal *al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* IAIN SUKA, No. 65/VI/2000, hlm. 93.

seperangkat konsep-konsep dan teori, proses dan prosedur untuk mengembangkan tafsir—merupakan ilmu yang belum matang *(ghayr al-nadlj),* sehingga selalu terbuka untuk diperbaharui dan dikembangkan.[4] Tidaklah berlebihan jika dikatakan bahwa merumuskan epistemologi dan metodologi tafsir "baru" di era kontemporer dapat dipandang sebagai upaya pengembangan tafsir dalam rangka merespon tantangan zamannya, mengingat pengembangan tafsir tidak dapat dilepaskan dari persoalan epistemologi maupun metodologi itu sendiri.

Hal itu juga erat sekali kaitannya dengan posisi al-Qur'an yang dipandang umat Islam sebagai sumber ajaran moral dan petunjuk bagi umat manusia *(hudan li al-nâs).*[5] Al-Qur'an benar-benar menempati posisi sentral, bukan hanya dalam perkembangan dan pengembangan ilmu-ilmu keislaman, tetapi juga menjadi inspirator dan pemandu terhadap gerakan dan dinamika umat Islam sepanjang kurang lebih empat belas abad yang lalu.[6] Oleh sebab itu, upaya memahami al-Qur'an yang terus-menerus melalui "dekonstruksi" dan rekonstruksi epistemologi tafsir menjadi sangat penting, karena hal itu memiliki implikasi yang sangat besar bagi perkembangan tafsir di Indonesia khususnya, dan maju mundurnya umat Islam pada umumnya. Apalagi mayoritas rakyat Indonesia adalah beragama Islam. Mereka menghadapi problem sosial keagamaan, seperti masalah

---

[4]Amin al-Khûli, *Manâhij al-Tajdîd fî al-Naḥwi wa al-Balâghah wa al-Tafsîr wa al-Adab* (Beirut: Dârul Ma'rifah, 1961), hlm. 302.

[5]Fazlur Rahman, "Islamic Studies and The Future of Islam" dalam Malcolm H. Kerr (ed.), *Islamic Studies, A Traditions and Its Problem* (Undena Publication: California, t.th.), hlm. 126 dan lihat pula Fazlur Rahman, *Islam*, terj. Ahsin Muhammad (Bandung: Pustaka , 1984), hlm. 43.

[6]Ḥassan Ḥanafi, *al-Yamîn wa al-Yasâr fî al-Fikr al-Dînî* (Mesir: Madbuli, 1989), hlm. 77.

gender, HAM, dan pluralisme, yang memerlukan rujukan teologis bersumber dari penafsiran al-Qur'an dan hadis.

Dalam konteks ini, pandangan Fazlur Rahman relevan untuk dikutip, sebagai representasi ekspresi sarjana muslim yang dilandasi rasa keimanannya dalam mengkaji al-Qur'an. Menurutnya, memelihara al-Qur'an sebagai dasar keimanan, pemahaman dan tingkah laku moral adalah hal yang esensial. Namun demikian, al-Qur'an juga harus dijadikan buku bimbingan bagi seluruh umat manusia, bahkan perlu memandang al-Qur'an secara kritis sebagai kesatuan dalam kaca mata keilmuan modern, dengan memahami *ideal moral* dan mengambil darinya, ajaran-ajaran yang cocok dalam waktu dan tempat tertentu.[7]

Persoalannya adalah bagaimana merumuskan sebuah epistemologi maupun metodologi tafsir yang dianggap mampu memahami al-Qur'an secara lebih dialektis, kritis, reformatif dan transformatif, sehingga produk penafsiran itu mampu menjawab tantangan dan problem kontemporer yang dihadapi umat manusia. Masalah ini rupa-rupanya mendorong para tokoh pemikir muslim kontemporer, seperti Fazlur Rahman, Muhammad Arkoun, Abdullah an-Na`im, Asghar Ali Engineer, Nashr Hamid Abu Zaid, Hassan Hanafi, Muḥammad Syaḥrûr, dan lainya, untuk mendekonstruksi sekaligus merekonstruksi metodologi penafsiran al-Qur'an yang lebih sesuai dengan tantangan dan tuntutan era kontemporer.

Dari sekian tokoh mufasir kontemporer, penulis tertarik untuk mengkaji epistemologi tafsir Fazlur

[7]Fazlur Rahman, "The Impact of Modernity" dalam *Islamic Studies*, Jilid V, Tahun 1996, hlm. 121. Lihat juga Azymardi Azra, "Studi Islam di Timur dan Barat, Pengalaman Selintas" dalam Jurnal *Ulumul Qur'an*, No. 3, Vol. V, Tahun 1994, hlm. 9.

Rahman dari Indo-Pakistan dan Muhammad Syahrûr dari Suriah, mengingat kedua tokoh tersebut tampak lebih aplikatif dalam merumuskan metodologinya. Konstruksi epistemologi yang dibangun keduanya juga mempunyai implikasi-implikasi yang cukup signifikan dan sangat relevan bagi pengembangan tafsir di Indonesia, terutama ketika metodologi tersebut dijadikan pisau bedah analisis dalam merespon isu pluralisme, gender, HAM, hukum dan lain sebagainya.

Kedua tokoh tersebut berangkat dari semangat yang sama, yakni ingin menjadikan al-Qur'an sebagai landasan moral-teologis bagi umat manusia dalam mengemban amanah Tuhan, dan membuktikannya bahwa ia selalu *shâlih li kulli zamân wa makân.* Keduanya juga sama-sama ingin mendialogkan teks al-Qur'an yang statis dan terbatas dengan konteks perkembangan zaman yang selalu dinamis dan tak terbatas. Keduanya juga menganggap bahwa memerhatikan perkembangan sejarah untuk memaknai teks suci sangat penting, sebab teks itu memiliki konteks sosio-historis yang melingkupinya. Sebagai konsekuensinya, teks al-Qur'an perlu ditafsirkan seiring dengan tantangan dan problem era kontemporer, supaya tetap *shâlihun li kulli zamân wa makân.*

Meskipun demikian, kedua tokoh tersebut memiliki sisi perbedaan, antara lain dalam memandang *turâts.* Jika Rahman masih terlihat apresiatif terhadap *turâts*, meskipun dia tidak ingin terjebak dalam tradisionalisme, tidak demikian halnya dengan Syahrûr yang terkesan kurang apresiatif, bahkan seolah anti terhadap tradisi (warisan masa lalu). Menurut Syahrûr, tradisi seringkali mengungkung seseorang, hingga menjebak kepada sikap taklid dan stagnan, seperti sikap orang-orang yang diceritakan dalam

al-Qur'an (Q.S. al-Mukminûn [23]: 24 dan al-Zukhrûf [43]: 22).[8] Sebaliknya, bagi Rahman tradisi sangat penting, meskipun tetap harus dibaca secara kritis, sebab tanpa tradisi, seseorang tidak dapat memahami segala sumber pemikiran Islam (al-Qur'an dan al-Sunnah).[9]

Di sisi lain, jika dalam diskursus hermeneutik, Rahman tampak masih percaya dengan makna otentik teks *(the original meaning)*, maka tidak demikian halnya dengan Syahrûr yang sudah tidak percaya dengan makna otentik teks. Sebab menurut Syahrûr, penafsiran terhadap suatu teks seringkali sangat dipengaruhi oleh bias-bias ideologi, dan sosio-politik mufasirnya.

Lebih lanjut, metode dan pendekatan yang digunakan kedua tokoh tersebut juga berbeda dan hal itu meniscayakan adanya konsekuensi tertentu. Jika Rahman menggunakan model hermeneutik *double movement* dan metode tematik dengan pendekatan sosio-historis, Syahrûr menggunakan metode ijtihad dan hermeneutika ta'wil dengan pendekatan linguistik strukturalis,[10] diramu dengan pendekatan matematik *(al-mafhûm al-riyâdlî)* yang kemudian melahirkan teori *hudûd (limit theory)* sebagai salah satu temuan orisinal dalam mengkaji ayat-ayat *muhkamât* (ayat-ayat hukum).

Adanya persamaan dan perbedaan tersebut tentu mempunyai implikasi dan konsekuensi tersendiri dalam penafsiran al-Qur'an. Sebagai hipotetis, misalnya Rahman terkesan cenderung meninggalkan bingkai teks yang literal dan lebih mementingkan aspek ideal moral. Dengan asumsi

---

[8]Syahrûr, *al-Kitâb wa al-Qur'ân*, hlm. 32-22.

[9]Ibrahim Ozdemir, "The Concept of Islamic Tradition in Fazlur Rahman Thought" dalam *The American Journal of Islamic Social Sciences*, Vol. 9, No. 2, hlm. 258-261.

[10]Lihat Pengantar dan Epilog Ja'far Dakk al-Bâb, dalam *al-Kitâb wa al-Qur'ân; Qirâ'ah Mu'âshirah.*

bahwa teks itu—meminjam istilah Nashr Hamid Abû Zaid—di samping punya makna *(ma'nâ),* juga punya signifikansi *(maghzâ)*. Menurutnya, makna teks yang legal formal itu boleh "diketepikan", sedangkan *maghzâ* (signifikansi) itulah yang lebih penting. Ini antara lain dapat dilihat dalam model hermeneutik *double movement*[11] (gerakan ganda) yang diintrodusir Rahman, di samping metode tematik dan pendekatan sosio-historisnya.

Sementara itu, Syahrûr tetap kokoh berpegang pada bingkai teks dan mengakui sakralitas teks, namun tidak kehilangan kreativitasnya untuk memaknai teks secara lebih dinamis dan fleksibel. Ini dapat dilihat antara lain dalam metode ijtihad yang ditawarkan Syahrûr dengan pendekatan teori *hudûd,*[12] terutama ketika mengkaji ayat-ayat hukum.

Di sisi lain, Syahrur juga menggunakan pendekatan linguistik strukturalis dengan analisis sintagmatis-paradigmatis,[13] kemudian diramu dengan teori-teori sains

[11]Teori tersebut berbunyi, "from the present situation to Qur'anic times, then back to the present...». Lihat lebih lanjut Fazlur Rahman, *Islam and Modernity; Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), hlm. 4-9. Lihat pula Fazlur Rahman, *Islam Legacy and Contemporary Challenge* (Notre Dame: Cross Road Books, 1980), hlm. 415.

[12]Syahrûr, *al-Kitâb wa al-Qur'ân*, hlm. 453-466.

[13]Sebuah analisis yang mencoba menghubungkan antara satu kata dengan kata lain, baik di depan atau di belakangnya, dalam satu susunan kalimat. Hubungan ini juga disebut dengan hubungan linier, dimana jika posisi salah satu darinya itu berubah, maka kata itu tidak dapat dipahami. Dengan kata lain, hubungan sintagmatis adalah hubungan antar unsur yang tersusun dalam kombinasi. Contoh kata "makan" dengan kata saya dan pisang. Kalau dibalik misalnya, menjadi pisang makan saya, tentu tidak dapat dipahami. Lihat Muhammad Ali al-Khûli, *Dictionary of Theoritical Linguistics; English-Arabic* (Riyadl: Librairie Duliban, 1982), hlm. 280. Lihat pula Jean Piaget, *Strukturalisme*, terj. Harmoyo (Jakarta: Yayasan Obor 1995), hlm. ix. Sedangkan analisis paradigmatik yaitu hubungan sebagian kata yang tidak kita pilih untuk diucapkan, dengan kata-kata yang kita ucapkan. Kata yang tidak kita pilih itu memiliki hubungan asosiatif dangan yang

modern. Hal ini ternyata memiliki implikasi pada sikap Syahrûr yang kadang *arbitrer* dalam menafsirkan ayat al-Qur'an, sehingga ayat ditundukkan sedemikian rupa untuk mendukung dan melegitimasi teori ilmu pengetahuan. Itulah mengapa Nashr Hâmid menilai bahwa pembacaan kontemporer Syahrûr sebagai pembacaan yang kental dengan pewarnaan ideologi dan tendensius *(talwîniyyah mughridlah)*.[14]

Persoalan yang muncul kemudian adalah mungkinkah mencoba memadukan dua model metode tersebut menjadi format baru dalam metodologi tafsir, dengan memilih sisi keunggulan dan mengeliminasi sisi kekurangan dari kedua tokoh tersebut? Ini mengingat bahwa keduanya memiliki kelebihan dan kekurangan, antara lain sebagai berikut:

Pertama, karena lebih mengedepankan aspek ideal moral, akhirnya Rahman terjebak pada sikap "desakralisasi" teks, dalam arti menepikan makna tekstual. Sedangkan Syahrûr dengan teori *hudûd*nya, cenderung sangat positifistik dan sangat kuat menjaga "sakralitas" teks, tetapi lalu terkesan kering dari nilai etis. Terutama ketika mengkaji konsep *libâs al-mar'ah* (pakaian perempuan) dan *satr al-`awrah* (menutup aurat). Syahrûr memberikan batas toleransi minimal (*hadd al-adnâ*) perempuan berpakaian di hadapan orang lain (bukan mahram) cukup menutup *farji* dan dadanya (*satr al-juyûb*). Syahrûr juga terkesan bersikap justifikatif, yakni

tidak kita ucapkan dan bisa menggantikan kedudukannya dalam suatu konteks *(siyâq al-kalâm)*. Artinya, kata-kata yang tidak kita pilih itu masih memiliki persentuhan makna. Bandingkan dengan Sahiron Syamsudin, "Pembacaan Muhammad Syahrûr terhadap Beberapa Ayat Gender" dalam *Makalah*, disampaikan dalam diskusi PSW IAIN SUKA, hlm. 5.

[14]Nashr Hâmid Abû Zayd, *al-Nashsh, al-Sulthah, al-Haqîqah; al-Fikrah al-Dîniyyah baina Irâdati al-Ma'rifah wa Irâdati al-Haimanah* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi, 1995), hlm. 120.

sekedar membenarkan teori-teori sains modern dengan ayat-ayat al-Qur'an yang penafsirannya dipaksakan agar sesuai dengan al-Qur'an. Dari sini, tidak berlebihan kiranya jika Hassan Hanafi pernah menyatakan bahwa teks hanyalah sebuah sarana bagi pencapaian kepentingan-kepentingan dan bahkan gairah besar manusia, dan setiap penafsiran mengekspresikan komitmen sosio-politik sang penafsir.[15]

Kedua, karena masih percaya pada *original meaning,* lalu Rahman mengharuskan mufasir untuk merunut makna teks al-Qur'an sampai kepada konteks sosio-historis ketika ia diturunkan, untuk menemukan pandangan dunianya (*Weltanschauung)* dan *ideal moral*-nya. Kemudian makna itu ditarik kembali dalam konteks sekarang, untuk memberikan jawaban atas problem kontemporer yang dihadapi sekarang. Akan tetapi hal itu dapat dinilai sebagai gagasan yang sangat utopis, sebab terdapat jarak yang terlalu jauh antara situasi ketika teks itu dilahirkan, dan situasi sekarang ini.

Sementara itu, karena Syahrûr tidak percaya pada *original meaning* dan kurang apresiatif terhadap *turâts* (warisan pemikiran masa lalu), maka menurutnya, mengacu kepada pemaknaan teks masa lalu menjadi tidak penting, bahkan dapat menyebabkan stagnasi penafsiran. Baginya, makna-makna ataupun hasil penafsiran masa lalu hanya cocok untuk orang dulu, tidak perlu ditarik-tarik ke dalam konteks sekarang. Orang yang hidup di era sekarang ini tidak perlu dipaksa harus meniru model penafsiran masa lalu, sebab tantangan dan situasi zamannya jelas berbeda.[16] Syahrûr agaknya ingin melakukan apa yang oleh Thomas

[15]Hassan Hanafi, *Religious Dialogue and Revolution* (t.tp.: t.p., 1977), hlm. 202.

[16]Syahrûr , *al-Kitâb wa al-Qur'ân,* hlm. 34.

Kuhn disebut pergeseran paradigma *(paradigm shift)* [17] yang bersifat revolutif, di mana Syahrûr tidak berpijak kepada teori-teori penafsiran sebelumnya. Hemat penulis, paradigma ini dapat menyebabkan diskontinuitas sejarah keilmuan. Sebab seolah-olah semua tradisi keilmuan yang merupakan hasil pemaknaan teks masa lalu sama sekali harus dibuang dan tidak penting diwarisi. Itulah sebabnya banyak para ulama yang merasa "tersinggung" dan Syahrûr kemudian banyak mendapat kritik tajam bahkan kecaman dari dari para pemikir Islam, seperti Salîm al-Jâbî,[18] al-Syawwâf,[19] Muhammad Shayyâh al-Ma'arrawî,[20] untuk hanya menyebut beberapa tokoh saja.

Secara lebih sistematis, keinginan penulis untuk meneliti epistemologi tafsir kontemporer dari kedua tokoh tersebut dilatarbelakangi oleh beberapa alasan, yaitu:

Pertama, penulis merasa tertarik untuk mengkaji lebih jauh mengenai penafsiran kedua tokoh tersebut secara *vis a vis,* terutama jika dilihat dari aspek epistemologinya, yang meliputi hakekat tafsir, asumsi dasar, sumber, metode dan validitas (verifikasinya). Sejauh pengamatan penulis, belum ada peneliti yang berusaha mendialogkan kedua tokoh tersebut secara serius, tajam dan kritis. Kebanyakan penelitian yang ada masih mencerminkan penelitian tokoh-pertokoh, sehingga belum terlihat perbedaan dan persamaan antara keduanya secara *clear and distinct*. Padahal

[17]Lebih lanjut lihat Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution* (Chicago: University of Chicago Press, 1970).

[18]Salîm al-Jâbî, *Mujarrad Tanjim*; *al-Qira'ah li Duktur Muhammad Syahrûr* (Damaskus: al-Khidmah al-Mathba'ah,1991).

[19]Munîr Muhammad Thâhir al-Syawwâf, *Tahâfut al-Qira'ah al-Mu`âshirah* (Limassol-Cyprus: al-Syawwâf li al-Nasyr wa al-Dirâsah 1993).

[20]Muhammad Shayyâh al-Ma'arrawî, *al-Markslâmiyyah wa al-Qur'ân* (Damakus: al-Maktab al-Islamî, 2000).

dengan mengkaji secara komparatif, maka akan tampak sisi-sisi kekuatan dan kelemahan dari masing-masing, serta persamaan dan perbedaannya.

Hal itu karena Rahman dan Syahrûr sama-sama dianggap punya gagasan yang orisinal, kontroversial, liberal dan merupakan representasi pemikir muslim kontemporer dengan latar keilmuan yang berbeda. Rahman berangkat dari disiplin ilmu-ilmu sosial, sementara Syahrûr dari ilmu eksakta (fisika). Hal ini juga mengasumsikan adanya implikasi yang cukup berbeda antara keduanya dalam menafsirkan al-Qur'an.

Kedua, Rahman dan Syahrûr dianggap mewakili daerah kawasan yang berbeda, Rahman mewakili Indo-Pakistan (India)[21] sedangkan Syahrûr mewakili Suriah (Timur Tengah). Keduanya sama-sama dimusuhi dan dikenai "eks komunikasi" oleh ulama-ulama tradisional setempat yang ingin menjaga *status quo* pemikiran keislaman.

Ketiga, keduanya sama-sama berangkat dari asumsi dasar bahwa al-Qur'an *shâlih li kulli zamân wa makân*. Namun secara metodologis pemikiran kedua tokoh memiliki implikasi teoritis yang berbeda dalam menafsirkan al-Qur'an dan secara praksis memiliki implikasi yang sama, terutama dalam rekonstruksi teologis dan sosial.

Keempat, implikasi-implikasi dari metode yang ditawarkan nampak sangat relevan untuk merespon problem-problem global kekinian, seperti hukum, isu gender, demokrasi, pluralisme dan sebagainya.

Kelima, penelitian tentang problem epistemologi tafsir itu penting, sebab problem epistemologi itu bukan hanya problem filsafat, melainkan juga problem seluruh

[21]Lihat John L. Esposito (ed.), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World,* Vol. 3 (New York: Oxford University Press, t.th.), hlm. 408.

disiplin keilmuan Islam, sehingga studi Islam—terutama dalam kajian al-Qur'an—dapat selalu dikembangkan.

B. Rumusan Masalah

Berangkat dari latar belakang tersebut, maka masalah yang hendak dijawab dengan penelitian ini adalah: 1) Apa hakikat tafsir menurut Fazlur Rahman dan Muḥammad Syaḥrûr? 2) Bagaimana metode tafsir yang digunakan oleh keduanya? 3) Apa tolok ukur kebenarannya?

Penulis memilih pertanyaan-pertanyaan tersebut karena hal itu merupakan inti dari persoalan epistemologi. Dengan menjawab tiga pertanyaan tersebut, maka diharapkan pertanyaan tentang hakikat tafsir menurut Rahman dan Syaḥrûr, serta apa implikasi dan konsekuensi dari epistemologinya akan terjawab. Demikian pula, aspek persamaan dan perbedaan, kelebihan dan kekurangan dari masing-masing epistemologi tersebut akan terjawab.

C. Tujuan Penelitian

Tujuan penelitian ini adalah membuktikan bahwa setiap penafsiran al-Qur'an, metode penafsiran dan tolok ukur kebenaran sangat dipengaruhi oleh latar belakang keilmuan, pandangan hidup seorang mufasir dan tujuan penafsiran itu sendiri. Oleh sebab itu, tafsir harus selalu terbuka untuk dikritisi dan tidak perlu disakralkan, mengingat ia merupakan *human construction* yang relatif, intersubjektif dan tentatif.

Di samping itu, penelitian ini juga dimaksudkan untuk melakukan "kritisisme", kemudian mencari sintesa kreatif dari prinsip-prinsip metodologi yang ditawarkan oleh kedua tokoh tersebut. Hasil sintesa tersebut diharapkan dapat menjadi *contribution to knowledge* dalam studi al-Qur'an

di era kontemporer sekarang ini. Bagi penulis, pengembangan tafsir harus diawali dengan perubahan dan pengembangan epistemologi maupun metodologi tafsir yang mampu memahami al-Qur'an secara lebih komprehensif, dialektis, kritis, reformatif dan transformatif, sehingga produk penafsiran itu senantiasa mampu menjawab tantangan dan problem kontemporer yang dihadapi umat manusia. Tanpa keberanian merubah dan mengembangkan epistemologi, maka perkembangan tafsir hanya akan berjalan di tempat.

D. Signifikansi Penelitian

Penelitian ini penting, sebab diasumsikan akan dapat memberikan sumbangan yang cukup berarti bagi khazanah keilmuan Islam, terutama di bidang pengembangan metodologi penafsiran al-Qur'an. Sekaligus penelitian ini untuk menepis anggapan, bahwa seolah-olah problem epistemologi hanya milik disiplin ilmu filsafat. Padahal tidak demikian, problem epistemologi adalah problem seluruh disiplin keilmuan Islam, termasuk di dalamnya adalah ilmu tafsir. Bahkan hemat penulis, prasyarat utama bagi pengembangan tafsir adalah perubahan epistemologi itu sendiri, tanpa itu, maka produk-produk tafsir akan mengalami stagnasi.

Di simping itu, sumbangan penelitian ini bagi ilmu pengetahuan ini jelas, yaitu merumuskan konstruksi epistemologi penafsiran kontemporer model Rahman dan Syahrûr, dengan cara mendialogkan kedua tokoh pemikir tersebut. Sebab selama ini belum ada yang mendialogkan kedua pemikiran tersebut secara *vis a` vis,* lebih-lebih yang secara khusus meneliti aspek epistemologi penafsiran keduanya.

Dengan lain ungkapan, kajian mengenai struktur

fundamental epistemologi penafsiran kedua tokoh tersebut, aplikasi, serta implikasinya belum dirumuskan dalam bentuk penelitian yang kritis dan komprehensif dalam perspektif analisis komparatif. Sehingga penelitian ini diharapkan dapat mengisi celah atau "lowongan" tersebut, dan dapat berguna bagi pengembangan ilmu-ilmu keislaman, terutama di bidang metode tafsir al-Qur'an kontemporer yang sangat berguna bagi pengembangan metode tafsir di Indonesia.

E. Pengertian Istilah dan Batasan Masalah

Istilah epistemologi sering dipahami sebagai salah satu cabang ilmu filsafat yang secara khusus mengkaji tentang teori ilmu pengetahuan, meliputi kajian tentang hakekat ilmu, sumber-sumber ilmu *(sources of knowledge)*, metode *(method)* dan uji kebenaran suatu ilmu pengetahuan (verifikasi).[22] Sedangkan tafsir secara bahasa merupakan bentuk *ism masdar* dari *fassara-yufassiru-tafsîran*, yang berarti penjelasan tentang sesuatu.[23] Tafsir sebagai suatu aktivitas berarti menjelaskan, menyingkapkan dan menampakkan makna atau pengertian yang tersembunyi dalam sebuah teks.[24] Namun tafsir sebagai suatu produk dapat diartikan sebagai suatu hasil pemahaman mufasir terhadap ayat-ayat al-Qur'an, dengan menggunakan metode-metode dan

[22]Lihat Paul Edward (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy,* II (New York: Macmillan Publishing Co, 1972), hlm. 6. Bandingkan pula dengan Harold H. Titus, dkk, *Persoalan-persoalan Filsafat*, terj. H. M. Rasyidi (Jakarta: Bulan Bintang 1984), hlm. 187-188.

[23]Ibnu Faris Ibn Zakariyya, *Mu'jam Maqayis al-Lughah* (Beirut: Dâr Ihyâ'i Turats al-`Arabi, 2001), hlm 818. Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic* (Beirut: Librairie Du Liban & London Mac Donald & Evans Ltd, 1974), hlm. 713.

[24]Muhammad Abdul `Azhîm al-Zarqani, *Manâhil al-`Irfân fi 'Ulûm al-Qur'ân,* Juz II (Mesir: Musthafa al-Bâbi al-Halabi, t.th.), hlm. 3. Lihat pula Mannâ` al-Qaththân, *Mabahîts fî `Ulûm al-Qur'ân* (t.tp.: Mansyurât al-`Ashr al-Hadits, 1973), hlm. 323.

pendekatan-pendekatan tertentu yang dipilih oleh seorang mufasir. Pendek kata, tafsir adalah upaya seseorang untuk menjelaskan firman Tuhan yang termuat dalam teks suci (al-Qur'an), meskipun mungkin mufasir tersebut tidak menafsirkan seluruh ayat al-Qur'an, dari Surat al-Fatihah sampai Surat al-Nâs. Rahman dan Syahrur memang tidak memiliki karya tafsir yang utuh 30 juz, namun karena keduanya juga menafsirkan dan mengapresiasi ayat-ayat al-Qur'an, maka karya-karya kedua tokoh tersbut tersebut juga dapat disebut sebagai tafsir.

Sedangkan kontemporer, berarti era masa kini, zaman sekarang atau yang bersifat kekinian. Kontemporer lahir dari modernitas. Itulah mengapa antara istilah modern dan kontemporer, meskipun merujuk kepada dua era, tetapi keduanya tidak memiliki penggalan yang pasti.[25] Adapun batasan pemikiran kontemporer (terutama di dunia Arab) dimulai sejak tahun 1967, yaitu sejak kekalahan Arab oleh Israel. Saat itu pula, Arab mulai sadar akan dirinya, lalu muncul berbagai kritik diri *(al-naqd al-dzâti)* di sana-sini untuk melakukan reformasi diri, antara lain dengan menjelaskan faktor-faktor penyebab kekalahannya. [26]

Berdasarkan uraian tersebut, maka yang dimaksud dengan "Epistemologi Tafsir Kontemporer: Studi Komparatif antara Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrûr" dalam disertasi ini adalah sebuah penelitian yang menjelaskan secara komparatif tentang hakekat tafsir, bagaimana

[25]AS.Hornby, *Oxford Advanced Leaner's Dictionary of Current English* (Britain: Oxford University Press, 1987), hlm. 184. Lihat pula Qustantine Zurayq, "al-Nahj al-`Ashri; Muhtawâh wa Huwiyyatuh, Ijâbiyyatuh wa Salbiyyatuh" dalam Jurnal *Mustaqbal al-`Araby*, No. 69, November 1984, hlm. 105.

[26]Issa J. Boulatta, *Trends and Issues in Contemporary Thought* (t.tp.: SUNY, 1990), hlm. x.

metode dan validitas penafsiran al-Qur'an yang muncul di era kontemporer yang digagas oleh Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrûr. Jadi, problem inti dalam disertasi ini adalah tentang masalah pemberian makna, produksi makna dan keabsahan penafsiran. Kalaupun di dalam disertasi ini terdapat pembahasan di luar aspek epistemologi, hal itu bisa dimaksudkan sebagai penjelasan tambahan karena dianggap penting.

F. Telaah Pustaka

Penulis bukanlah orang pertama yang mengkaji pemikiran Rahman dan Syahrûr. Para peneliti sebelumnya telah melakukan penelitian tentang pemikiran kedua tokoh tersebut, baik dalam bentuk disertasi, tesis, maupun artikel.

Penelitian terdahulu mengenai pemikiran Rahman antara lain dilakukan oleh Alparslan Acikgenc, "The Thinker of Islamic Revival and Reform: Fazlur Rahman's Life and Thought".[27] Dalam artikel ini, Acikgenc mengungkap tentang sosokkehidupantokohFazlurRahmandanpemikirannyayang dianggap reformatif dan mampu menyegarkan pemikiran keislaman kembali. Namun artikel ini tidak berbicara secara komprehensif tentang epistemologi tafsir Rahman. Begitu pula Taufiq Adnan Amal dalam buku *Islam dan Tantangan Modernitas, Studi Atas Pemikiran Fazlur Rahman*[28] mencoba menitikberatkan kajiannya pada bagaimana upaya Rahman mewujudkan sistem hukum Islam yang lebih responsif dengan tuntutan perkembangan zaman. Menurutnya,

[27]Alparslan Acikgenc, "The Thinker of Islamic Revival and Reform Fazlur Rahman's Life and Thought» dalam *Journal of Islamic Research*, Vol. 4, No. 2, Oktober 1990.

[28]Taufiq Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas; Studi atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman* (Bandung: Mizan, 1992).

Rahman mendasarkan ide pokoknya kepada prinsip etika al-Qur'an. Akan tetapi, penulis buku tersebut hanya terfokus pada aspek hukum, padahal pemikiran Rahman tidak hanya pada persoalan hukum. Taufiq juga belum sampai mendialogkan dengan tokoh lain seperti Syahrûr secara komparatif. Taufiq juga cenderung lebih bersikap deskriptif-apresiatif dalam mengekplorasi pemikiran Rahman, hingga nyaris tidak ada kritik di dalamnya.

Buku yang erat sekali dengan persoalan metodologi tafsir adalah karya suntingan Taufik Adnan Amal yang berjudul *Metode dan Alternatif Neomodernisme Islam.*[29] Namun buku tersebut cenderung hanya deskriptif dan melakukan "pembelaan" terhadap pemikiran Rahman, sehingga kritik mengenai kelemahan Rahman tampak tidak mengemuka dalam buku tersebut. Ada pula disertasi Berry Donald, *The Thought of Fazlur Rahman as an Islamic Response to Modernity,* yang dipertahankan di The Southern Baptist Theological Seminary 1990. Disertasi ini lebih menekankan pada pembahasan mengenai bagaimana Rahman merespon terhadap tantangan modernitas. Rahman secara tegas memosisikan dirinya sebagai seorang Neo-modernis. Dalam disertasi tersebut, tidak disinggung secara spesifik tentang persoalan epistemologi tafsir.[30] Sementara itu, Nurcholish Madjid juga menulis artikel dengan judul "Fazlur Rahman dan Rekonstruksi Etika al-Qur'an" yang dimuat dalam *Jurnal Islamika*. Menurut Nurcholish, salah satu obsesi Fazlur Rahman yang belum terpenuhi hingga wafatnya adalah merekonstruksi etika al-Qur'an dan jika upaya itu berhasil,

[29]Taufik Adnan Amal (peny.), *Metode dan Alternatif Neo-Modernisme Fazlur Rahman* (Bandung : Mizan 1990).

[30]Berry Donald, «The Thought of Fazlur Rahman as an Islamic Response to Modernity», *Disertasi* di The Southern Baptist Theological Seminary, 1990.

maka itulah kontribusi terpenting bagi neo-modernisme.[31]

Amhar Rasyid juga pernah menulis dalam tulisannya *Some Qur'anic Legal Text in Context of Fazlur Rahman's Hermeneutical Theory*.[32] Dalam tesis ini dikaji aspek filsafat hermeneutik yang dipakai Rahman dalam memahami hukum-hukum al-Qur'an. Menurutnya, Rahman tidak lepas dari "subjektivitas" pribadinya. Ia juga mengkritik bahwa salah satu kelemahan metode dan pemikirannya adalah akan membawa dampak pada "sekularisasi" al-Qur'an. Namun menurut hemat penulis tidak demikian. Teori hermeneutika Rahman yang diaplikasikan dalam kajian al-Qur'an justru akan semakin memperkokoh fungsi al-Qur'an sebagai kitab suci yang selalu kontekstual dan mampu merespon tantangan zaman.

Tamara Sonn juga menulis artikel "Fazlur Rahman's Islamic Methodology" dalam *The Muslim World*: 81, 1991. Fokus penelitian itu pada persoalan metodologi yang dibangun Rahman yang juga agak mirip dengan penelitian Ghufran A. Mas'udi dalam tesis dengan judul *Pemikiran Fazlur Rahman tentang Metodologi Pembaharuan Hukum Islam*. Namun fokus pembahasan tesis tersebut mengenai metodologi ushul fiqh dalam rangka memperbaharui hukum Islam untuk menjawab tantangan modernitas,[33] dan belum mencoba melihat bagaimana konstruk epistemologi tafsir Rahman secara lebih utuh, apalagi kemudian dibandingkan dan didialogkan dengan model pemikiran Syahrûr. Analisa yang relatif baru tentang pemikiran Fazlur Rahman juga terdapat

[31]Nurcholis Madjid, "Fazlur Rahman dan Rekonstruksi Etika al-Qur'an» dalam Jurnal *Islamika*, No. 2, Oktober-Desember 1993, hlm. 23.

[32]Amhar Rasyid, "Some Qur'anic Legal Text in Context of Fazlur Rahman's Hermeneutical Theory", *Tesis* Universitas Mc Gill, 1994, tidak diterbitkan.

[33]Ghufran A. Mas'udi, *Pemikiran Fazlur Rahman tentang Metodologi Pembaharuan Hukum Islam* (Jakarta: PT Grafindo Persada, 1997).

dalam buku *The Shaping of An American of Islamic Discourse.* Buku tersebut sebenarnya merupakan kumpulan artikel yang diedit oleh Early H. Waugh dan Frederik M. Denny (ed.).[34] Di dalam buku tersebut juga terdapat analisis Richard C. Martin mengenai kontribusi Fazlur Rahman dalam studi agama dan analisis mengenai pemikiran Rahman tentang feminisme yang ditulis oleh Tamara Sonn. Namun keduanya tidak mengkaji persoalan epistemologi tafsir yang ditawarkan Rahman secara spesifik dan utuh, apalagi dalam skala perbandingan dengan Syahrûr.

Di samping itu, ada juga buku karya Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories; An Introduction to Sunni Ushul Fiqh*. Di dalamnya ia mengkaji tentang sejarah ushul fiqh. Ia juga sempat menyinggung pemikiran Rahman. Tetapi Wael B. Hallaq tidak mengkaji khusus tentang epistemologi tafsir Fazlur Rahman dan Syahrûr secara komprehensif.[35]

Ahmad Syafi'i Maarif, sebagai orang yang pernah menjadi murid Fazlur Rahman, juga menulis dalam buku yang berjudul *Peta Bumi Inteletualisme di Indonesia*. Menurutnya, pemikiran Rahman sangat *Qur'an minded.* Neo-modernisme yang diusung Rahman merupakan modernisme plus metodologi yang mantap dan benar untuk memahami al-Qur'an dan al-Sunnah dalam perspektif sosio-historis.[36]

Abd A'la juga pernah meneliti tentang pemikiran teologi Fazlur Rahman dalam disertasi yang berjudul "Pandangan Teologi Fazlur Rahman; Studi Analisis

---

[34]Earle H. Waugh dan Frederick M. Denny, (ed.), *The Shaping of An American Islamic Discourse: A. Memorial to Fazlur Rahman* (Atlanta: Scholars Press, 1998).

[35]Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories; An Introduction to Sunni Ushul Fiqh* (Cambridge: University Press, 1997).

[36]A. Syafi'i Maarif, *Peta Bumi Inteletualisme di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1993), hlm. 135-138.

Pembaharuan Teologi Neo-Modernisme". Ia menyimpulkan, bahwa Rahman telah berhasil merumuskan teologi dengan meletakkan konsep-konsepnya dalam perspektif ketuhanan dan kemanusiaan, tanpa memilah secara dikotomis. Ia menyebut teologi Fazlur Rahman bersifat humanisme-religius.[37]

Amin Abdullah dalam tulisan yang berjudul "Paradigma Alternatif Pengembangan Ushul Fiqh dan Dampaknya pada Fiqh Kontemporer" memang telah mencoba membandingkan pemikiran Rahman dan Syahrûr. Namun yang disoroti lebih pada aspek metodologi ushul fiqh. Dalam tulisan tersebut, Amin Abdullah menyimpulkan bahwa kedua tokoh tersebut dalam membangun teori ushul fiqh telah melakukan *paradigm shift* yang tidak berpijak lagi kepada teori-teori lama dan keduanya juga telah menggunakan perangkat keilmuan modern sebagai pisau bedah analisisnya. Rahman misalnya menggunakan hermeneutik model *double movement*, sedang Syahrûr filsafat bahasa dan teori *hudûd* yang diilhami oleh ilmu eksaknya.[38] Tanpa bermaksud mengecilkan arti penting artikel tersebut, hemat penulis, ide-ide yang ditulis Amin Abdullah belum dapat menggambarkan secara utuh dan detail tentang konstruk epistemologi Rahman dan Syahrûr.

Dari telaah pustaka yang penulis lakukan—kecuali tulisan Amin Abdullah—tampaknya memang belum ada yang mencoba mendialogkan epistemologi tafsir Rahman dengan

---

[37]Abd A'la, "Pandangan Teologi Fazlur Rahman; Studi Analisis Pembaharuan Teologi Neo-Modernisme", *Disertasi* Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta 1999.

[38]Amin Abdullah, "Paradigma Alternatif Pengembangan Ushul Fiqh dan Dampaknya pada Fiqh Kontemporer" dalam Ainur Rafiq (ed.), *Madzab Jogja; Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer* (Yogyakarta: ar-Ruzz Press dan Fak. Syariah IAIN Sunan Kalijaga, 2002).

tokoh seperti Syahrûr, secara lebih dialektik-komunikatif. Di sinilah barangkali letak ke-*baruan* penelitian penulis.

Selanjutnya, berkaitan dengan pemikiran Muhammad Syahrûr, telah muncul berbagai artikel dan buku yang mengkritik secara tajam, meskipun kritiknya kadang terkesan "sinis" dan lebih ditujukan kepada pribadinya. Kritik tersebut antara lain dilakukan oleh Ghâzi al-Tawbah dalam artikelnya yang berjudul *"Syahrûr Yulawwi A'nâq al-Nushûs li Aghrâdl Ghayr al-'Ilmiyyah wa Taftaqirr ilâ al-Barâ'ah"*.[39]

Dalam artikel tersebut, Ghâzi Tawbah mengkritik tentang istilah-istilah Syahrûr yang dianggap janggal dan tidak sesuai dengan konsep syari'ah. Misalnya tentang makna *al-shalâh*, *al-Qur'ân*, *mutasyâbihât* dan lain sebagainya. Secara emosional, ia menuduh Syahrûr sebagai orang yang menjauhkan Sunnah Nabi Saw. (baca: *munkir al-sunnah)*. Penulis artikel tersebut tidak memberikan argumentasi ilmiah ketika mengkritik pemikirannya, melainkan kecaman yang terkesan tidak akademik. Kalaupun ada, kritik tersebut cenderung *truth claim* sepihak. Padahal seandainya karyanya dipahami secara utuh, Syahrûr sebenarnya bukanlah seorang *munkir al-sunnah*. Hal ini sebagaimana ditegaskan dalam buku Syahrûr kedua, *Dirâsah Islamiyyah Mu'ashirah*.[40] Apa yang diinginkan Syahrûr sesungguhnya upaya merekonstruksi konsep *"al-Sunnah"* yang selama ini dianggap oleh kebanyakan umat Islam sebagai wahyu *ghayr al-matluw* (wahyu yang tidak dibacakan) dan bersifat mengikat umat Islam sepeninggal Muhammad, tanpa mempertimbangkan *locus-tempus*nya, kapan sunnah itu muncul. Bagi Syahrûr, *sunnah* Nabi yang

[39]Lihat Ghâzi Tawbah, "Syahrûr Yulawwi A`nâq al-Nushûs li Aghrâdl Ghair al-'Ilmiyyah wa Taftaqirru ilâ al-Barâ'ah" dalam Majalah *al-Mujtama'*, No. 1302, Mei 1998, hlm. 56-57.

[40]Syahrûr, *Dirâsah Islâmiyyah Mu'âshirah fî al-Dawlah wa al-Mujtama* (Damaskus: al-Ahâli li al-Thibâ'ah wa al-Nasyr wa al-Tawzî` , 1994).

kemudian direkam dalam kitab-kitab hadis hanyalah ijtihad Nabi Saw. yang sangat dipengaruhi oleh konteks sosio-historis abad ketujuh. Jadi, ia bersifat nisbi dan relatif serta tidak mengikat kita.

Di samping itu, terdapat tulisan Peter Clark dalam artikelnya yang berjudul "The Syahrûr Phenomenon, A Liberal Islamic Voice from Syiria".[41] Dalam tulisan ini, Peter Clark tidak banyak mengungkap bagaimana struktur dasar pemikiran dan metodologi yang ditawarkan Syahrûr, melainkan lebih ditekankan mengenalkan sosok Syahrûr sebagai intelektual muslim yang progresif dan fenomenal, namun sering dituduh oleh mereka yang tidak suka sebagai agen Zionis, terpengaruh pikiran Hegelian-Marxis dan tuduhan lain yang memojokkan dirinya.

Di samping itu, Peter Clark juga sedikit mengenalkan beberapa pemikiran Syahrûr mengenai perbedaan term dalam al-Qur'an, seperti *al-Kitâb, al-Qur'ân, Ummu al-Kitâb, Inzâl, Tanzîl* dan sebagainya. Dari sini tampak bahwa Peter Clark lebih menaruh simpati dan apresiasi terhadap pemikiran Syahrûr. Dia memasukkan Syahrûr sebagai intlektual muslim yang sejajar dengan `Abid al-Jâbiri (Maroko), Farah Fuda dan Nashr Hâmid Abû Zayd (Mesir), karena keinginannya untuk mengapresiasikan sistem intelektual Islam yang menolak model pemikiran idealis-fundamentalis, seperti Sayyid Qutb dan teman-temannya.

Jamîl Qâsim dari Prancis juga pernah mengomentari karya Syahrûr, *al-Kitâb wa al-Qur'ân; Qira'ah Mu'âshirah* dalam suatu artikelnya yang berjudul "Murâja`ah al-Kitâb wa al-

[41]Peter Clark, "The Syahrûr Phenomenon; A Liberal Islamic Voice from Syiria" dalam *Islam and Christian-Moslem Relations*, Vol. 7, No. 3, Tahun 1996.

Qur'ân Muhâwalah Ta'wîliyyah Jayyidah".[42] Ia menganggap pemikiran Syahrûr telah memasuki wilayah pemikiran yang selama ini tak terpikirkan *(allâ mufakkar fîh),* bahkan dianggap tabu. Ia telah mencoba melakukan dekonstruksi fikih yang sektarian dan ideologis, karena dianggap telah mengebiri kreativitas ijtihad umat Islam. Di samping itu, menurut Jamîl Qâsim, Syahrûr juga telah merevisi definisi dalam istilah-istilah *`ulûm al-qur'ân* secara "baru", yang berbeda dari definisi-definisi sebelumnya, seperti istilah *al-muhkam, al-mutasyâbih, lâ muhkam wa lâ mutasyâbih,* dan lain sebagainya.

Selain itu, Mâhir Munajjid, Nashr Hâmid Abû Zayd, Sâlim al-Jâbi dan Muhammad Syafîq Yâsin dalam majalah *`Âlamul Fikri*,[43] juga menulis "al-Isykâliyyat al-Manhajiyyah fî al-Kitâb wa al-Qur'ân: Dirâsah Naqdiyyah". Dalam artikel-artikel tersebut, mereka telah mengkritik pemikiran Syahrûr meskipun masih parsial, sehingga belum dapat menggambarkan konstruksi epistemologi tafsir yang ditawarkan Syahrûr secara komprehensif.

Di antara mereka ada yang menanggapi pemikiran Syahrûr secara positif, seperti Nashr Hâmid Abû Zaid. Beliau mengatakan bahwa Syahrûr dengan karyanya *al-Kitâb wal Qur'ân* hendak memahami al-Qur'an dengan perspektif perkembangan sejarah, sehingga pemahaman al-Qur'an selalu dinamis. Karena al-Qur'an sesungguhnya merupakan *al-Nushûsh al-Dîniyyah* yang turun dalam situasi sejarah kemanusiaan. Maka wajar, masih menurut Nashr, al-Qur'an

[42]Jamîl Qâsim, "al-Kitâb wa al-Qur'ân Muhawalah Ta'wîliyyah Jayyidah" dalam Majalah yang belum penulis temukan nama, no., volume dan tahunnya, sebab penulis mendapatkan tulisan tersebut hanya berupa *photo copy* dari seorang mahasiswa bimbingan penulis.

[43]Mâhir Munajjid, "Isykâliyyatul Manhajiyyah fi al-Kitâb wa al-Qur'ân; Dirâsah Naqdiyyah" dalam majalah *`Alamul Fikr* (t.tp.: t.p., t.th.).

juga menggunakan bahasa manusia dan karenanya ia musti juga dipahami sesuai dengan konteks kesejarahannya.[44] Namun dalam saat yang bersamaan Nashr juga mengkritik bahwa model pembacaan kontemporer Syahrûr tampak bersifat ideologis-tendensius (*talwîniyyah-mughridlah)*. Karena Syahrûr seringkali mengabaikan konteks kesejarahan dalam memaknai sebuah kata dalam al-Qur'an dan langsung "memaksakan" sebuah makna tertentu agar sesuai dengan teori sains yang dipakainya.

Berbeda dengan Nashr, Sâlim al-Jâbi cenderung melihat pemikiran Syahrûr dalam *al-Kitâb wal Qur'ân* sebagai "hanya ramalan bintang" (*mujarrad al-tanjîm)* yang penuh kebohongan. Syahrûr dinilai terlalu berani mengkritik para ulama salaf, padahal sebenarnya dirinyalah yang "bodoh".[45] Kritik tersebut hemat penulis terkesan emosional dan tidak akademik, karena tidak masuk pada substansi pemikiran Syahrûr yang sebenarnya ia hendak melakukan eksperimentasi pemikiran dan metodologi baru terhadap kajian al-Qur'an yang sangat mendasar. Syahrûr dengan karyanya yang berjudul *al-Kitâb wal Qur'ân; Qira'ah Mu`âshirah,* kemudian disusul buku kedua, ketiga dan keempat[46], sesungguhnya hendak melakukan kreativitas berpikir yang cerdas dan segar, baik menyangkut tema politik, teologi, hukum, moral, maupun isu-isu gender, terlepas dari kekurangan yang ada.

[44]Nashr Hâmid Abû Zayd dalam *Alamul Fikr*, hlm. 163. Lihat pula Syahrûr, *al-Kitab wa al-Qur'an*, hlm. 35-36.

[45]Salîm al-Jâbi, *al-Qira'ah al-Mu'âshirah li al-Duktur Muhammad Syahrûr Mujarrad Tanjîm* (Damaskus: al-Khidmah al-Mathba'ah, 1991).

[46]Buku Syahrûr kedua, *Dirâsah Islamiyyah Mu'âshirah fî al-Dawlah wa al-Mujtama'*, ketiga *al-Imân wa al-Islâm Manzhûmat al-Qiyam,* keempat, *Nahwa Ushûl Jadîdah li al-Fiqh al-Islâmi Fiqh al-Mar'ah; al-Washiyyah, al-Irts, al-Qiwâmah, al-Ta'addudiyyah, al-Libâs.*

Ada lagi satu buku yang khusus mengkritik karya Syahrûr berjudul *Tahâfut al-Qira'ah Mu'ashirah.* Buku ini ditulis oleh Muhâmî Munîr Thâhir al-Syawwâf yang mencoba mengkritik pemikiran Syahrûr. Salah satu kritiknya adalah bahwa Syahrûr sangat dipengaruhi pemikiran Marxis dalam mengkaji al-Qur'an. Memang buku *Tahâfut Qira'ah Mu'âshirah* merupakan buku yang relatif paling akademis mengkritik pemikiran Syahrûr dibanding lainya. Penulis buku tersebut mengkritik dasar-dasar pemikiran yang dipakai Syahrûr, seperti tentang kesalahan pemikiran Syahrûr yang menganggap tidak ada *tarâduf* (sinonimitas) dalam kata bahasa Arab. Meski menurut penelitian penulis, sebenarnya persoalan ada tidaknya sinonimitas dalam kata dan juga dalam al-Qur'an, tetap merupakan masalah yang diperselisihkan *(mukhtalaf fîh)* di kalangan para ulama, tergantung perspektif yang dipakainya.[47]

Penulis buku tersebut juga mengkritik basis epistemologi pemikiran Syahrûr yang didasarkan pada teori Marxis. Menurutnya basis pemikiran Marxis dengan teori *meterialisme-historis* mengarah pada adanya faham ateisme yang tidak mengakui adanya Tuhan sebagai pencipta alam. Karena menurut teori tersebut, alam, manusia, dan kehidupan materi berkembang dengan sendirinya, tanpa intervensi Tuhan.[48] Ada pula kitab *al-Markslâmiyyah wa al-Qur'ân,*[49] karya Muhammad al-Shayyâh al-Ma'arrawî yang

[47]Lihat Muhammad Nûruddin al-Munajjid, *al-Taraduf fî al-Qur'an al-Karîm; Bayn al-Nazhariyyah wa al-Tathbiq* (Beirut: Dâr al-Fikr al-Mua'shir, 1997), hlm. 36-78.

[48]Muhâmî MunîrMuhammad Thâhir al-Syawwâf, *Tahâfut al-Qira'ah al-Mu`âshirah* (Limassol-Cyprus: al-Syawwaf li al-Nasyr wa al-Dirasah, 1993), hlm. 30-31.

[49]Muhammad al-Shayyâh al-Ma'arrawi, *al-Markslâmiyyah wa al-Qur'an* (Beirut: al-Maktab al-Islâmi, 2000).

juga mengupas pengaruh Marxisme dalam pikiran Syahrûr. Namun hemat penulis, Syahrûr tidak dapat dipandang sebagai orang ateis, hanya karena terpengaruh Marxisme, ia tetap seorang muslim-mukmin yang kritis terhadap produk-produk pemikiran para ulama yang dinilai tidak lagi mampu menjawab tantangan zaman.

Sementara itu, Yûsuf al-Shaydawî dalam kitab *Baydlah al-Dîk; Naqd al-Lughawi li Kitâb al-Kitâb wal Qur'ân*. ("Telor dari Ayam Jago") juga mengkritik pemikiran Syahrûr khusus dari aspek kebahasaan. Menurutnya, Syahrûr banyak melakukan kesalahan dalam menggunakan bahasa Arab, ia tidak paham bahasa Arab dengan baik. Oleh sebab itu, hasil penafsirannya patut diragukan, bahkan harus ditolak.[50] Penilaian tersebut hemat penulis terlalu berlebihan, sebab Syahrûr di samping memang orang Arab dan aktif menulis kitab-kitab dengan berbahasa Arab, ia juga pernah belajar filsafat bahasa Arab kepada Ja'far Dakk al-Bâb. Namun benar jika dikatakan bahwa telah terjadi kesalahan-kesalahan struktur linguistiknya dalam karya Syahrûr dan dalam beberapa kasus ia memaksakan dan mencocok-cocokkan term-term tertentu dalam al-Qur'an agar sesuai dengan teori yang dipakainya.

Sementara itu Wael B. Hallaq cenderung memuji-muji karya Syahrûr, bahkan dianggap dapat mengatasi kelemahan-kelemahan epistemologi yang terdapat pada karya-karya pemikir sebelumnya.[51] Demikian pula artikel yang berjudul "Islamic Liberalism Strike Back"[52] dan "Inside

[50]Yûsuf Shaydawî, *Baydlah al-Dîk; Naqd Lugahwî li Kitâb al-Kitâb wal Qur'ân* (al- Mathba'ah al-Ta'âwuniyyah, t.th.).

[51]Wael B. Hallaq, *A. History of Islamic Legal Theory; An Introduction to Sunni Ushûl Fiqh* (Cambridge: University Press 1997).

[52]Dale F. Eikelman, "Islamic Liberalism Strikes Back" dalam *MESA Bulletin* 27, No. 2, 1993, hlm. 163-68.

the Islamic Reformation"[53] tulisan Dale F. Eikelman yang menganalisis pemikiran Syahrûr dan cenderung memuji kehebatan publikasi *al-Kitâb wal Qur'ân* karya Syahrûr tersebut.

Ada pula buku yang berjudul *Islam Garda Depan; Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah*[54] yang salah satu bab dari buku tersebut mengkaji tentang tafsir ayat ayat gender yang digagas Syahrûr. Di dalamnya, Muhammad Aunul 'Abid Shah dan Hakim Tauhid, juga menyinggung sedikit tentang metodologi tafsir Syahrûr, terutama terhadap masalah isu gender. Menurut penulis buku tersebut, salah satu poin penting dalam pemikiran Syahrûr adalah bahwa Syahrûr ingin mendobrak model berpikir yang dapat menyebabkan kejumudan, khususnya dalam konteks ketidakadilan gender.

Dari telaah pustaka yang penulis lakukan, tampaknya belum ada yang mencoba membahas secara khusus mengenai epistemologi penafsiran al-Qur'an kontemporer dari dua tokoh tersebut (Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrûr) dengan perspektif analisis komparatif. Oleh sebab itu, menurut hemat penulis, penelitian ini layak dan penting untuk dilakukan, untuk melihat secara komparatif tentang model epistemologi tafsir kontemporer dalam perspektif Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrûr.

G. Kerangka Teori

Dalam sebuah penelitian ilmiah, kerangka teori sangat

---

[53]Dale F. Eikelman, "Inside the Islamic Reformation" dalam *Wilson Quarterly* 22, No. 1, 1998, hlm. 80-83.

[54]M. Aunul 'Abid Shah dan Hakim Tauhid, "Tafsir Ayat-ayat Gender dalam al-Qur'an; Tinjauan terhadap Pemikiran Muhammad Syahrûr dalam Bacaan Kontemporer" dalam M. Aunul Abied et. al, *Islam Garda Depan; Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah* (Bandung: Mizan, 2001), hlm. 237-238.

diperlukan antara lain untuk membantu memecahkan dan mengidentifikasi masalah yang hendak diteliti. Di samping itu, kerangka teori juga dipakai untuk memperlihatkan ukuran-ukuran atau kriteria yang dijadikan dasar untuk membuktikan sesuatu.[55]

Untuk menjelaskan tentang apa hakekat tafsir, bagaimana metode penafsiran dan tolok ukur kebenarannya, penulis menggunakan teori yang telah dikemukakan oleh Ignaz Goldziher. Penulis menyebut teori ini dengan istilah *the history of idea of Qur'anic interpretation.*

Dalam kitab *Madzâhib al-Tafsîr al-Islâmi*, Ignaz Goldziher menjelaskan bahwa pada periode awal, para ulama lebih berorientasi pada persoalan bagaimana menentukan ragam *qirâ'at* al-Qur'an yang terjadi ketika itu, agar benar-benar valid bersumber dari Rasulullah, sebab ini menyangkut otentisitas sebuah kitab suci di mana perbedaan *qirâ'at* kadang dapat mempengaruhi terhadap penafsiran al-Qur'an itu sendiri. Kemudian, sampai awal abad ke-2 Hijriyah, tafsir lebih berorientasi pada periwayatan, sehingga upaya memahami al-Qur'an dengan menggunakan *ra'yu* (akal) cenderung dibenci dan dijauhi. Dengan kata lain, yang disebut sebagai tafsir hanyalah penjelasan atau interpretasi yang diberikan oleh Nabi Saw. atas ayat-ayat al-Qur'an atau oleh para sahabat yang mendapat pengajaran tafsir dari Nabi Saw. yang kemudian dikenal dengan istilah *al-tafsîr bi al-ma'tsûr.* Metode yang dipakai adalah metode riwayat, sebab ketika itu yang disebut dengan ilmu adalah periwayatan itu sendiri. Sedangkan tolok ukur kebenaran tafsir ketika itu adalah apakah ia memiliki sanad yang *tsiqah* dan *muttashil*

[55]Teuku Ibrahim Alfian, "Tentang Metodologi Sejarah" Suplemen buku, Teuku Ibrahim Alfian et al., *Dari Babad dan Hikayat sampai Sejarah Kritis* (Yogayakarta: Gajah Mada University Press, 1987), hlm. 4.

atau tidak.[56]

Sejarah tafsir kemudian berkembang di mana ketika itu muncul golongan *ahl al-ra'yi,* yakni para pengikut Mu'tazilah yang tidak puas dengan penafsiran *bi al-ma'tsûr* saja. Mereka mulai cenderung menggunakan akal dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an, terutama terhadap ayat-ayat *mutasyâbihât*, bahkan melakukan "perlawanan" terhadap model penafsiran *bi al-ma'tsûr* yang dipandang tidak sejalan dengan akal. Dari sini, maka kemudian apa yang disebut dengan tafsir tidak hanya pemahaman atau penjelasan suatu maksud ayat al-Qur'an yang berdasarkan riwayat dari Nabi Saw. atau para sahabat, tetapi juga penafsiran yang berdasarkan *ra'yu* atau akal. Pada era ini mulai muncul bias-bias nalar ideologi Mu'tazilah. Penafsiran al-Qur'an mulai disesuaikan dengan kepentingan madzab ideologi mereka. Bahkan sempat terjadi *mihnah* (pengujian untuk melihat apa ideologi ulama) dan tindakan kekerasan dari pihak penguasa terhadap para ulama *(mufassir)* yang dipandang tidak sesuai dengan ideologi Mu'tazilah. Akibatnya, kebenaran tafsir diukur berdasarkan nalar ideologi politik penguasa saat itu yang bermadzab Mu'tazilah. Tafsir yang menggunakan *ra'yu* ini banyak menggunakan analisis kebahasaan, meski seringkali ditumpangi kepentingan ideologi. Sejarah juga membuktikan bahwa pada waktu itu lahir aliran-aliran teologi, seperti Ahlus Sunnah, Qadariyah, Khawarij, Syi'ah dan sebagainya, di mana mereka memiliki nalar epistemik sendiri-sendiri dalam memahami al-Qur'an, sehingga produk tafsir sedikit banyak pasti dipengaruhi oleh bayang-bayang ideologi mereka.[57]

---

[56]Ignaz Goldziher, *Madzâhib al-Tafsîr al-Islâmi,* terj. Abdul Halim al-Najjâr (Mesir: Maktabah al-Khanji, 1955), hlm. 73-82.

[57]*Ibid*., hlm 121-129 dan 286.

Dalam perjalanan sejarah berikutnya, muncul pula model penafsiran sufistik yang menggunakan nalar *`irfâni (illuminatif).* Asumsi dasarnya adalah bahwa al-Qur'an itu memiliki makna lahir dan makna batin. Menafsirkan teks al-Qur'an berdasarkan analisis kebahasaan saja, dipandang baru memasuki pada tataran makna lahir (eksoteris), yang oleh para sufi dinilai baru pada tataran *badan al-a`qîdah* (tubuh akidah). Sementara model tafsir sufi menempati posisi ruhnya (esoteris). Lalu bagaimana mungkin tubuh itu akan hidup tanpa ruh?[58] Demikian kurang lebih epistem yang dipakai untuk menegaskan eksistensi tafsir sufi.

Dari perjalanan sejarah tersebut, dapat dilihat bahwa hakikat tafsir telah mengalami pergeseran paradigma dan epistemologi, di mana tafsir tidak hanya berdasarkan riwayat dan akal, tetapi juga merupakan pemahaman ayat-ayat al-Qur'an yang berdasarkan isyarat-isyarat dan simbol *(rumz)* melalui *riyâdlah rûḫiyyah* (latihan ruhani) yang kemudian melahirkan pengalaman *kasyf*, sebagaimana yang dilakukan oleh para sufi.

Namun karena dalam beberapa kasus kemudian dinilai telah terjadi "'penyimpangan" penafsiran dari model tafsir sufi ini, maka para ulama ahli syari'at kemudian memberi rambu-rambu sebagai tolok ukur kebenaran tafsir sufi. Ibnul Qayyim misalnya, mensyaratkan tiga hal untuk menerima tafsir sufi, yaitu: 1) penafsiran tersebut tidak bertentangan dengan makna *zhahir*-nya ayat, 2) makna atau penafsiran tersebut benar secara *inherent*, 3) antara penafsiran dan *lafzh* yang ditafsirkan memang ada hubungan semantik yang logis.[59] Ada pula ulama lain yang menambahkan tolok

[58]*Ibid.*, hlm 201-203.

[59]Mannâ' al-Qaththân, *Mabâḫits fi `Ulûm al-Qur'ân* (t.tp.: Mansyurât al-`Ashr al-Ḥadîts, 1973), hlm. 307-308.

ukur kebenaran tafsir sufi, yaitu: 4) bahwa makna batin tersebut tidak boleh diklaim sebagai satu-satunya makna yang dikehendaki oleh Allah, sehingga menafikan makna *zhahir*, 5) penafsiran tersebut tidak boleh bertentangan dengan akal dan syariat dan 6) penafsiran sufistik tersebut harus didukung oleh dalil atau *syâhid* secara *syar'i*.[60]

Masih mengikuti teori Ignaz Goldziher, proses perkembangan berikutnya, tafsir mulai merambah kepada ranah peradaban modern, kira-kira abad 18 M. yang kemudian mulai mamanfaatkan teori-teori ilmu pengetahuan. Tafsir tidak lagi berkutat pada ranah verbal-tekstual yang sangat *bayânî*. Tafsir juga tidak lagi untuk kepentingan ideologi sekte tertentu, tetapi justru melakukan kritik terhadap produk tafsir sebelumnya yang kental dengan nalar ideologis. Tidak hanya itu, tafsir pada era ini juga telah bersinggungan dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan ingin membuktikan bahwa Islam dapat sejalan dengan peradaban modern. Maka pada era ini, kebenaran tafsir diukur melalui apakah sebuah produk tafsir itu sesuai dengan teori ilmu pengetahuan atau tidak, dan apakah produk tafsir itu mampu menjawab problem-problem sosial-keagamaan era modernitas atau tidak. Era ini oleh Ignaz Goldziher disebut sebagai *al-Tafsîr fî Dlaw' al-Tamaddun al-Islâmi* (Tafsir dalam Perspektif Peradaban Islam) yang dirintis oleh Ahmad Khan, Muhammad Abduh untuk menyebut beberapa tokoh.[61]

Berangkat dari penjelasan Ignaz Goldzier, hemat penulis, secara epistemik perkembangan tafsir dapat dipetakan menjadi tiga era, yaitu: 1) era formatif dengan nalar quasi kritis, 2) era afirmatif dengan nalar ideologis dan

[60]Khâlid Abdurrahmân al-`Akk, *Ushûl al-Tafsîr wa Qawâ'iduhu* (Beirut: Dar al-Nafa'is, 1986), hlm. 208.

[61]Ignaz Goldziher, *Madzâhib al-Tafsîr*, hlm. 337 .

3) era reformatif dengan nalar kritis. Ketiga istilah tersebut sebenarnya hasil ramuan dari beberapa pemikiran tokoh yang penulis baca dari Kuntowijoyo, Jurgen Habermas dan juga disarankan oleh penguji, yaitu Hamim Ilyas. Tadinya penulis menggunakan istilah nalar mitis untuk era formatif, namun dalam ujian pendahuluan penulis disarankan agar menggantinya dengan istilah nalar quasi kritis, karena jika nalar mitis yang dipakai, maka tafsir tidak akan berkembang. Lagi pula, istilah nalar mitis terkesan merendahkan dan kurang etis untuk menyifati tafsir di era Nabi, sahabat dan tabi'in.

Pengertian nalar quasi kritis adalah bahwa pada waktu itu Nabi Saw seolah "dimitoskan" menjadi satu-satunya pemegang otoritas kebenaran tafsir, sehingga segala bentuk produk tafsir yang tidak ada sumbernya dari Nabi Saw. atau tokoh-tokoh sahabat yang mendapat pengajaran tafsir dari Nabi dipandang bukan sebagai tafsir dan budaya kritisisme relatif kecil sedikit. Era tersebut dapat disebut sebagai era klasik di mana tafsir sedang dalam proses pembentukan awal (baca: era formatif).

Adapun nalar ideologis adalah cara berpikir dalam penafsiran yang berbasis pada ideologi madzab atau sekte keagamaan tertentu atau keilmuan tertentu, yang dalam sejarahnya era itu muncul pada abad pertengahan. Kemudian di era modern penggunaan nalar kritis, yang dimulai oleh Ahmad Khan, Muhammad Abduh dan kawan-kawannya, mulai mengemuka untuk menampilkan wajah tafsir yang lebih kritis terhadap madzab-madzab dan *non sectarian*, yang hal itu berlanjut hingga era kontemporer, seperti yang diusung oleh Fazlur Rahman dan Muḥammad Syaḥrûr.

Kedua tokoh tersebut dapat dikategorikan dalam model nalar kristis bahkan juga liberal, karena keduanya

telah melakukan kritik terhadap produk-produk tafsir yang dinilai berbau ideologis. Keduanya berani keluar dari kungkungan tradisi dan ideologi yang menghegemoninya. Rahman dan Syahrûr ingin agar al-Qur'an selalu kontekstual dan *shâlih likulli zamân wa makân* di era kontemporer. Untuk itu, teori-teori linguistik, hermeneutik, filsafat, sosial dan sains modern juga menjadi perangkat metodologi dalam melakukan penafsiran.

Para penafsir kontemporer, seperti Muhammad Arkoun, Fazlur Rahman, Muhammad Syahrûr Nashr Hâmid Abû Zaid, Hassan Hanafi, dan Farid Esack—untuk menyebut beberapa tokoh saja—mereka menegaskan bahwa al-Qur'an harus terus-menerus ditafsirkan, sebab tak satupun yang berhak menutup *new possibilities* kemungkinan pemaknaan baru dalam penafsiran al-Qur'an. Kalaupun selama ini telah terdapat banyak produk penafsiran, maka hal itu jangan menjadi penghalang untuk terus melakukan penafsiran yang kritis dan kreatif sesuai dengan tuntutan dan problem sosial-keagamaan kontemporer.

H. Metode Penelitian

Metode[62] yang akan digunakan dalam penelitian ini metode *analisis-komparatif (analytical-comparative method)*, yaitu mencoba mendeskripsikan konstruksi epistemologi tafsir kontemporer dari kedua tokoh tersebut, lalu dianalisis secara kritis, serta mencari sisi persamaan dan perbedaan, kelebihan dan kekurangan dari pemikiran kedua tokoh tersebut.

Dengan metode perbandingan ini, penulis akan

[62]Metode adalah *way of doing anything,* yaitu suatu cara yang ditempuh untuk mengerjakan sesuatu, agar sampai kepada suatu tujuan. A.S. Hornbay, *Oxford Advanced Leaners Dictionary of Current English* (Oxford: Oxford University Press, 1963), hlm. 533.

menghubungkan pemikir satu dengan yang lainnya, memperjelas kekayaan alternatif yang terdapat dalam satu permasalahan tertentu dan menyoroti titik temu pemikiran mereka dengan tetap mempertahankan dan menjelaskan perbedaan-perbedaan yang ada, baik dalam metodologi maupun materi pemikirannya. Tidak hanya itu, penulis juga akan melakukan kritik pemikiran dan pengembangannya, ditambah dengan melakukan proses *rethinking (i`âdah al-nazhr)* dari sudut pandang atau konteks keindonesiaan, sehingga tidak terjebak kepada taklid buta.[63]

Data-data yang hendak diteliti terdiri dari data primer dan sekunder. Data primer adalah data-data yang merupakan karya dua tokoh yang dikaji, terutama yang terkait dengan persoalan epistemologi. Sedangkan data sekunder adalah buku-buku, kitab atau artikel mengenai pemikiran dua tokoh (Rahman dan Syahrûr) yang merupakan hasil interpretasi orang lain, dan buku-buku lain yang terkait dengan objek kajian ini, yang sekiranya dapat digunakan untuk menganalisis persoalan-persoalan epistemologi pemikiran tafsir dari dua tokoh tersebut.

Adapun data primer dari Fazlur Rahman yang pokok antara lain *Major Themes of the Qur'an,* (Miniapolis: Chicago Press, 1980) *Islamic Methodology in History* (Karachi: Islamic Research Institute, 1965), *Islam* (Chicago & London: University of Chicago Press, 1979), *Islam and Modernity; Transformation of Intellectual Tradition* (Chicago & London: University of Chicago Press, 1982). Sedang data sekundernya adalah buku-buku yang berisi komentar pakar tentang pemikiran Rahman dan jurnal-jurnal ilmiah yang terkait dengannya.

Sedangkan data primer untuk mengkaji pemikiran

[63]Lihat Hassan Hanafi, dalam Pengantar buku M. Aunul Abid Shah et. al., *Islam Garda Depan,* hlm. 25.

Muhammad Syahrûr adalah buku *al-Kitâb wa al-Qur'ân; Qira'ah Mu'âshirah* (Damaskus: Ahâli li al-Nasyr wa al-Tawzî', 1992) yang merupakan karya monumental Syahrûr. Penulis juga menggunakan karya Syahrûr lain seperti *Dirâsah Islâmiyyah Mu'âshirah fi al-Dawlah wa al-Mujtama'* (Damaskus: al-Ahâli li-th-Thibâ'ah wa al-Nasyr wa al-Tawzî', 1994), *al-Imân wa al-Islâm; Manzhûmah al-Qiyam* (Damaskus: al-Ahâli li al-Thibâ'ah wa al-Nasyr wa al-Tawzî', 1994), *Masyrû` Mîtsaq al-A`mâl al-Islâmi* (Damaskus: al-Ahâli li al-Thibâ`ah wa al-Nasyr wa al-Tawzî', 1999). Sedangkan data sekunder yang penulis gunakan antara lain buku *Tahâfut al-Qira'ah al-Mu`âshirah*, karya Muhâmi al-Syawwâf, *Mujarrad Tanjim*, karya Salîm al-Jâbi, *Baydlah al-Dîk*, karya Yûsuf al-Shaydawî dan artikel-artikel lain yang terkait dengan pemikiran Syahrûr.

Adapun langkah-langkah penelitian ini adalah sebagai berikut: *Pertama* penulis akan menginventarisasi data dan menyeleksinya, khususnya karya-karya yang Rahman dan Syahrûr serta buku-buku lain yang terkait dengan persoalan epistemologi penafsiran. *Kedua,* penulis dengan cermat akan mengkaji data tersebut secara komprehensif dan kemudian mengabstraksikan melalui metode deskriptif,[64] bagaimana konstruksi epistemologi tafsir kedua tokoh. Hal itu dilakukan dengan menganalisis terhadap apa hakikat tafsir menurut keduanya, bagaimana metode tafsir, dan sumber-sumber penafsirannya, serta validitas penafsirannya menurut kedua tokoh tersebut.

Ketiga, secara komparatif penulis akan mencari sisi-sisi persamaan dan perbedaan, kelebihan dan kekurangan

[64]Metode deskriptif yaitu dengan menggambarkan hasil penelitian yang didasarkan atas perbandingan dari berbagai sumber yang ada yang berbicara tentang tema yang sama. Lihat Winarno Surakhmad, *Dasar dan Tehnik Research* (Bandung: Tarsito, 1978), hlm. 132.

dari masing-masing tokoh serta implikasi-implikasinya. Dalam metode komparatif, penulis akan memerhatikan aspek-aspek komparatif yang bersifat kasus dan mana komparatif yang bersifat konsep dasar. Setelah itu, penulis akan membuat kesimpulan-kesimpulan secara cermat sebagai jawaban terhadap rumusan masalah, sehingga menghasilkan pemahaman baru yang komprehensif holistik dan sistematik.

Sedangkan pendekatan yang hendak penulis tempuh adalah pendekatan historis-filosofis model *strukturalisme genetic*,[65] yaitu dengan menganalisis tiga unsur kajian: 1) menganalis intrinsik teks itu sendiri, 2) merunut akar-akar historis secara kritis latar belakang kedua tokoh tersebut; mengapa mereka menggulirkan gagasan yang kontroversial, dan 3) menganalisis kondisi sosio-historis yang melingkupinya. Dengan pendekatan historis, akan tampak kerangka keragaman *(diversity),* perubahan *(change)* dan kesinambungan *(continuity)*.[66] Sedangkan dengan pendekatan filosofis akan tampak struktur dasar dari pemikiran kedua pemikir tersebut, meskipun latar sosio historis kedua tokoh tersebut berbeda. Mencari fundamental struktur itulah yang menjadi ciri pendekatan filosofis.[67]

G. Sistematika Pembahasan.

Berdasarkan uraian dan tujuan penelitian ini, maka sistematika pembahasan penelitian ini disusun sebagai berikut:

---

[65]Strukturalisme *genetic* merupakan teori yang diusung Golgman. Lihat Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Yogyakarta: Reka Sarasin, 1996), hlm. 164-165.

[66]Trygver R. Tholfsen, *Historical Thinking; an Introduction* (New York: Hewven an Row Publisher, 1967), hlm. 249.

[67]Amin Abdullah, *Studi Agama; Normativitas atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 285.

Bab I adalah pendahuluan yang meliputi latar belakang masalah untuk menjelaskan secara akademik mengapa penelitian ini penting untuk dilakukan dan mengapa penulis memilih dua tokoh sebagai representasinya dan apa yang unik dari kedua tokoh tersebut. Selanjutnya dirumuskan masalah atau problem akademik yang hendak dipecahkan dalam penelitian ini sehingga jelaslah masalah yang akan dijawab. Sedangkan tujuan dan signifikansinya dimaksudkan untuk menjelaskan pentingnya penelitian ini dan kontribusinya bagi pengembangan keilmuan, terutama dalam studi al-Qur'an. Pengertian istilah dan batasan masalah juga penulis jelaskan agar tidak terjadi kesalahpahaman. Demikian pula kerangka teori yang penulis pakai dalam penelitian ini.

Kemudian dilanjutkan dengan telaah pustaka untuk memberikan penjelasan di mana posisi penulis dalam penelitian ini dan apa yang baru dalam penelitian ini. Sedangkan metode dan langkah-langkahnya dimaksudkan untuk menjelaskan bagaimana proses dan prosedur serta langkah-langkah yang akan dilakukan penulis dalam penelitian ini, sehingga sampai kepada tujuan menjawab problem-problem akademik yang menjadi kegelisahan penulis.

Bab II merupakan uraian tentang sketsa umum epistemologi tafsir kontemporer. Sebelum sampai kepada era kontemporer, penulis melakukan kajian tentang sejarah asal-usul dan dinamika perkembangan epistemologi tafsir dalam perspektif *the history of idea*. Kemudian dijelaskan asumsi metodologi tafsir kontemporer, karakteristiknya, serta metode dan model verifikasinya. Hal ini dimaksudkan untuk memberikan gambaran umum mengenai epistemologi tafsir yang selama ini berkembang, mulai dari era formatif

(klasik) yang berbasis nalar quasi kritis, era afirmatif (era Abad Pertengahan) yang berbasis nalar ideologis, hingga era reformatif (modern-kontemporer) yang berbasis pada nalar kritis.

Dari sini, diharapkan penulis akan menemukan kejelasan di mana posisi kedua tokoh tersebut dalam wacana epistemologi tafsir kontemporer. Jadi, pada dasarnya bab dua ini merupakan pemetaan sejarah epistemologi tafsir yang juga dapat berfungsi sebagai kerangka teori untuk memotret pemikiran kedua tokoh tersebut.

Bab III merupakan pembahasan tentang sketsa biografi sang tokoh, bagaimana *setting* sosio-historis, karir akademik dan karya-karyanya serta pandangan para pemikir (baca: ulama) mengenai kedua tokoh. Hal ini penting sekali untuk diungkap, sebab setiap pemikiran seseorang adalah anak zamannya, ia pasti selalu terkait dengan *setting* sosio-historisnya *(based on socio-historical contexts)*. Dari sini nanti akan tampak bagaimana akar-akar pemikirannya dan di mana posisi Rahman dan Syahrûr di antara para penafsir kontemporer.

Bab IV merupakan penjelasan tentang hakikat tafsir dan orientasi penafsiran serta metodologi menurut keduanya. Ada dua perspektif berkaitan dengan hakikat tafsir, yakni tafsir sebagai proses dan tafsir sebagai produk. Di sinilah nanti problem sakralitas teks yang terbatas dan konteks yang tak terbatas akan diuraikan. Dengan begitu, maka hakikat tafsir dan orientasi penafsiran menurut kedua tokoh akan tampak jelas. Selanjutnya, penulis akan menjelaskan tentang metodologi penafsiran Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrûr yang meliputi pembahasan, prinsip-prinsip penafsiran, metode-pendekatan dan tema-tema penafsiran dengan contoh aplikasinya, ketika menafsirkan

masalah teologi, hukum dan isu gender. Bab keempat ini akan menjawab rumusan masalah pertama dan kedua, yaitu tentang apa hakikat tafsir dan bagaimana metode tafsir yang digunakan kedua tokoh tersebut.

Bab V merupakan kajian tentang validitas, kontribusi dan implikasi penafsiran dari epistemologi tafsir Fazlur Rahman dan Muḥammad Syaḥrûr. Bab ini akan menjawab rumusan masalah ketiga, yaitu tentang tolok ukur kebenaran tafsir. Paling tidak ada tiga implikasi yang akan diuraikan, yaitu rekontruksi metodologi, rekonstruksi teologi dan rekonstruksi sosial.

Bab VI adalah penutup berisi kesimpulan yang merupakan jawaban atas rumusan masalah sebelumnya dan diakhiri saran-saran konstruktif bagi penelitian lebih lanjut.

DAFTAR PUSTAKA

Abdul Mustaqim, "Kisah Musa dalam Surat al-Kahfi: Studi Perbandingan antara Tafsir Ruh al-Mani dan Tafsir al-Maraghi" *Skripsi* IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 1996.

_____, *Aliran-aliran Tafsir* Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2007

_____, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* Yogyakarta: LKiS, 2010

_____, *Tafsir Juz Amma For Kids*, Jilid 1-5, Yogyakarta: Insan Madani, 2010).

_____, "Anak dalam Perspektif al-Qur'an", riset tidak diterbitkan Lemlit UIN SUKA, 2007, abdul Mustaqim "Menstruasi dalam al-Qur'an", Jurnal *al- Musawa* PSW UIN, 2008.

bdul Wahab Khalaf, *Ilmu Ushul Fiqh* Beirut: Dar al-Fikr, 1993

Abû Hayy al-Firmawi, *al-Bidâyah fi al-Tafsîr al-Mawdlû'i* Kairo: al-Hadarah al-'Arabiyah, 1976

_____, *al-Bidâyah fi al-Tafsîr al-Mawdlû'i*, Kairo: al-Hadarah al-'Arabiyah, 1976

Abu Ja'far Muhammad al-Thusi, *al-Tibyan fi Tafsir al-Qur'an* dan Ibn Hasan al-Thabarsi, *Majma' al-Bayân* dalam *al-Maktabah al-Syi'ah* .

Ahmad Baidowi, *Teori Naskh dalam Studi al-Qur'an: Gagasan Reformatif HM Thaha'tha'ba'i* Pustaka Nun :Yogyakarta, 2003

Ahsin Sakho, dkk, *Fiqih Lingkungan*,Jakarta: Penerbit

Conservation International Indonesia, 2006

Alford T Welch dalam N.K. Singh dan A.R Agwan, *Encyclopaedia of The Qur'an* Vol V, India: GlobalVision Publishing House, 2002.

Ali Idris, *Madkhal ilâ Manâhij al-Baḥts al-`Ilmi li Kitâbah al-Rasâ'il al-`Ilmiyyah,* Tp: al-Dârul Arabiyyah lil Kitâb, 1985

Ali Jawwâd Thâhir, *Muqaddimah fi al-Naqd al-Adabi* Beirut: al-Mua'ssasah li al-Dirasat wa al-Nasyr, 1997.

Ali Yafie, *Merintis Fiqh Lingkungan Hidup,* Jakarta: Yayasan Amanah, 2006.

Al-Raghib al-Asfihani, *Mu'jam Mufradat Alfâdz al-Qur'ân* Beirut: Dar al-Fikr, tth.

Al-Zarkasyî, *al-Burhân fi `Ulûm al-Qur'ân, Juz I,*

A.Maas. Paul, *Textual Criticism* Oxford: The Clarendon Press, 1949.

Amîn al-Khûlî, Amîn al-Khûli, *Manâhij Tajdîd fi al-Nahwi wal Balaghah wa alTafsir wal Adab,* Mesir: Dar al-Ma'rifah, 1961

_____, *Manâhij Tajdîd fi al-Naḥwi wal Balâghah wa al-Tafsir wal Adab,* Mesir Dâr al-Ma'rifah 1961.

Amin Abdullah, *Studi Agama Normativitas atau Historisitas?,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996

Arif Furchan dan Agus Maimun, *Studi Tokoh: Metode Penelitian Tokoh*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar , 2005

A.S Hornbay, *Oxford Advanced Leaners Dictionary of Current English* (tp: Oxford University Press 1963

Athif Abû Zaid Sulaiman Ali, *Ihya' al-ardl al-Amwat fil Islam* Makkah Rabitah alam Islami 1416 H

Atho' Mudzhar, *Pendekatan Studi Islam, dalam Teori dan Praktek* (Yogyakarta, Pustaka Pelajar 1998

Badruddîn Muhammad Abdullah al-Zarkasyî, *al-Burhân fi `Ulûm al-Qur'ân* Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 2001

Baried, Siti Baroroh, *Memahami Hikayat dalam Satra Indonesia,* Yogyakarta: Fak Sastra dan Kebudayaan UGM 1978.

Damami, Muhammad, *Babad Muhammad: Sebuah Tinjauan Aspek Mitologi* DEP DIK BUD 1986.

Darusaprata, Ikhtisar Metode Kritik Teks, Bahan Penataran Metodologi Filologi IAIN SUKA tt.: tp: tth.

Djamil, Fathurrahman, Hubungan Antara Konsep Baik Buruk dalam Ilmu Kalam dengan Konsep Maslahat dalam Hukum Islam, dalam Jurnal *Al-Jami`ah* IAIN SUKA NO. 63. VI 1999.

Fachruddin M.Mangunjaya, dkk., *Menanam Sebelum Kiamat; Islam, Ekologi dan Gerakan Lingkungan Hidup*, Jakarta: Yayasan Obor, 2007

Farid Esack, *The Qur'an: A Short Introduction,* Oxford: Oneworld Publication, 2002

Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, Chicago: The University Chicagp Pres tth.

Frederic M.Denny, "Adab Membaca al-Qur'an : Teks Konteks" dalam Jurnal *UlumulQur'an* Vol II, 199.

Garraghan, Gil Bert. J, *A guide to Historical Method*, New Yor: University Press, 1975.

G.R. Hawting and Abdul Kadir A.Shareef (ed.) *Approaches to The Qur'an*, London and New York : Routledge 1993.

Hamidi, *Metode Penelitian Kualitatif: Aplikasi Praktis Pembuatan Proposal dan Laporan Penelitian,* Malang : UMM Press, 2004.

Hassan Hanafi, "Method of Thematic Interpretation of the Qur'an" dalam Stefan Wild (ed.), *The Qur'an As Text,* Leiden-New York: EJ. Brill, 1996

_____, *al-Dîn wa al-Tsawrah*, Vol. VII, Kairo: Maktabah Madlubi, 1981.

Ibnu Faris , *Mu'jam Maqayis Lughah,* Beirut: Dâr Ihyâ', 2001.

Ibnu Warraq (ed.) *The Origin of the Qur'an: Classical Essays on Islamic Holy Book* New York: Prometheus Book, 1998.

Issa J. Boullata, *I'jaz al-Qur'an al-Karim abr al-Tarikh* terj. Bachrum B, dkk, *al-Qur'an yang Menakjubkan*, Jakarta: Lentera Hati, 2008

Jajang. A. Rohmana, "Ekspresi Lokalitas Tafsir al-Qur'an di Tatar Sunda: Berbagai Kecenderungan dan Tantangan" dalam Muchlis Hanafi (Ed.), *al-Qur'an di Era Global: Antara Teks dan Realitas,* Jakarta: Lajnah Pentashih al-Qur'an 2013.

J.M. S. Baljon. *Modern Muslim Koran Interpretation* Leiden: E.J. Brill 1986.

http://en.wikipedia.org/wiki/Horizons_of_Expectation#cite_note-1 Jauss, Hans Robert; Elizabeth Benzinger *New Literary History,* 1970.

Leonard Binder, (ed.), *The Study of Middle East: Research and Scholarship in the Humanities and Social Sciences,* New York: A Weley–Interscience Publication, 1976.

Lubis, Nabilah, *Naskah Teks dan Metode Penelitian Filologi* Jakarta: Forum Kajian Bahasa dan Sastra Arab IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta , 1996.

Machasin, *Islam Teologi Aplikatif* Yogyakarta: Pustaka Alif, 2003

Mahmud Arif, "Wacana Naskh dalam Tafsir fi Zilal al-Qur'an (Eksposisi Penafsiran Alternatif Sayyid Qutb)" dalam Abdul Mustaqim-Sahiron (Ed.) *Studi Al-Qur'an Kontemporer; Wacana Baru berbagai Metodologi Penafsiran al-Qur'an* Yogyakarta: Tiara Wacana 2002.

Mahmud Muhammad Thaha, *The Second Message of Islam* (New

York: Syraccuse University Press 1987.

Mannâ' al-Qaththân, *Mabâhits fi `Ulûm al-Qur'an* (Beirut: Dar al-Fikr, tth), hlm. 221, Lihat pula, Shubhi al-Shâlih, *Mabâhits fi `Ulûm al-Qur'ân* Beirut: Dâr al-Fikr, tth.

M. Quraish Shihab, "Musibah dalam Perspketif al-Qur'an" *Jurnal Studi Al-Qur'an,* Vol I, No. 1 Januari, 2006.

Martin. C Richardand Marak R. Woodward, *Defenders of Reason in Islam*, Oxford: One World t.th

Muhammad Abduh, *Tafsir al-Fatihah wa Juz Amma*, Cairo: al-Hai'ah al-`Ammah li Qashûr al- Tsaqafah, 2007Fazlur Rahman, *Islam and Modernity,* Chicago: The University Chicago Press, tth.

Muhammad Bu'zah, *Istiratijiyyah al-Ta'wil: min al-Nash-shiyyah ila Tafkikiyyah* Beirut: al-Dâr al-Arabiyyah lil `Ulûm, 2011

Muhammad Husain al-Dzahabî, *al-Tafsîr wal Mufassirûn*, Jilid I,

Muhamad Syahrûr, *Nahwa Ushûl Jadîdah li al-Fiqhi al-Islâmi* Damaskus: al-Ahali li ath-Thiba'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzî', 2000.

Mujiyono Abdillah, *Agama Ramah Lingkungan Perspektif al-Qur'an*, Jakarta Paramadina 2001

Mukhyar Fanani, "Satu Lagi Ide Pembaharuan Hukum Islam; Telaah Kritis atas Metodologi an-Naim (Sudan) dalam Jurnal Studi Islam *Mukaddimah* No 7 th 1999. Deterbitkan oleh Kopertais Wilayah II dan PTAIS DIY

Muqatil bin Sulaiman, *Tafsir Muqâtil bin Sulaimân,* Imam al-Thabari, *Tafsir al-Thabari,* Ibnu Katsîr, *Tafsir Ibnu Katsîr,* al-Râzi, *Mafatih al-Ghaib*, melalui Program CD *al-Maktabah al-Syâmilah*

Neal Robinson, *Discovering The Qur'an; A Contemporary Approach to Veiled Text,* London: SCM Press LTD, 1996.

Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqih Sosia*l, Cet. VI, Yogyakarta, LKiS, 2007

Sahiron Syamsudin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an* (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2009

Soeratno, Siti Chamamah, "Studi Filologi: Pengertian Filologi, Makalah pada Metodologi Penelitian Filologi Dosen-dosen IAIN dan PTAIS Yoyakarta, tanggal 8-9 Sept 1999.

Sonny Keraf, *Etika Lingkungan,* Jakarta Kompas 2006

_____.dkk. *Pengatar Teori Filologi*. Yogyakarta UGM BPPF 1999

Sutrisno, Sulastin, "Teori Filologi" dalam makalah bahan Penatarn Metodologi Penelitian Filologi, Kerjasama Lembag Research IAIN SUKA YK dengan Fak. Sastra UGM 1985.

Yûsuf al-Qarâdlawî, *al-Madkhal li Dirâsah al-Sunnah al-Nawabawiyyah* Mesir: Maktabah Wahbiyyah, 1991

_____, *Fatwa-fatwa Kontemporer* (terj.) As'ad Yasin, Jakarta : Gema Insani Press 2001.

Wahid, Abdurrahaman, *Tuhan Tidak Perlu Dibela* Yogyakarta: LKiS, 1999.

White, Jr. L Science, *The Historical Root of Our Ecologic Crisis,* Vol 155 (3767), 1967.

Winarno Surakhmad, *Dasar dan Tehnik Research,* Bandung Tarsito, 1978

BIODATA PENULIS

Abdul Mustaqim, lahir di Purworejo pada 4 Desember 1972. Pendidikan dasar dan menengah pertama ditempuh di Kota asalnya, Purworejo. Sementara pendidikan Menengah Atas dia tempuh di Yogyakarta, tepatnya di MA PP. Ali Maksum Yogyakarta. Setelah menyelesaikan pendidikan Menengah Atas, Mustaqim melanjutkan studinya di IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dengan mengambil konsentrasi Tafsir-Hadits. Kemudian, dia melanjutkan pada Program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dengan mengambil konsentrasi Agama-Filsafat. Oleh karena merasa belum puas dengan keilmuan yang diperoleh, pada 1999 Mustaqim masuk program doktor (S3) dengan mengambil konsentrasi Tafsir pada almamater yang sama.

Selain menjalani pendidikan formal, Mustaqim juga banyak mengikuti pendidikan nonformal, seperti belajar ilmu agama di Pesantren Ali Maksum Krapyak Yogyakarta yang diasuh oleh KH. Ali Maksum. Pada 2000, dia mengikuti Pelatihan Gender Mainstreaming PSW IAIN SUKA; mengikuti Kursus Bahasa Inggris di Pusat Bahasa UGM (2002); mengikuti DIKLAT Lajnah Pentashih Al-Qur'an DEPAG RI (2005); dan pada tahun yang sama dia terlibat

dalam *Dawrah li Ta'hil Mua'lim al- Lughah al-'Arabiyyah,* Kerja sama UIN dengan Saudi Arabia. Pada 2006, Mustaqim kembali mengikuti *Short Course on University Management* di Universitas Kebangsaan Malaysia (UKM) dan pada 2007 megikuti *Short Course on Arabic TOT Training of Trainers* di Mesir. Dan saat ini, Abdul Mustaqim mengajar di almamaternya, Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Selain mengajar, sebagai aktivitas utamanya, Mustaqim juga banyak mengikuti seminar, baik tingkat nasional maupun internasional. Selain itu, dia juga banyak terlibat di berbagai organisasi, baik organisasi keilmuan di lingkungan UIN Sunan Kalijaga maupun organisasi sosial-keagamaan, seperti di MUI dan juga di NU.

Selain mengajar dan berorganisasi, Abdul Mustaqim juga banyak melakukan penelitian, menulis artikel di berbagai media dan jurnal ilmiah, menerjemah dan juga menulis buku. Beberapa karya ilmiah yang sudah diterbitkan, di antaranya: (1) *Ibadah-Ibadah yang Paling Mudah,* (Yogyakarta: Mitra Pustaka, 2000); (2) *Asbab al-Wurud: Studi Kritis Hadis Nabi Pendekatan Sosio-Historis,* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001); (3) *Menuju Pernikahan Maslahah,* (Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga, 2002); (4) *Studi Kepemimpinan Islam,* (Yogyakarta: Al-Muhsin Press, 2002); (5) *Aliran-Aliran Tafsir: Madzahibut Tafsir Periode Klasik Hingga Kontemporer,* (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2005).

Adapun karya ilmiah yang berupa hasil terjemahan, di antaranya: (1) *Manajemen Qalbu,* (Yogyakarta: Mitra Pustaka, 2002); (2) *Studi Al-Qur'an Kontemporer* (*ed.*), (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002); (3) *Syari'at Islam: Pergumulan Teks dan Realitas,* (Yogyakarta: eLSAQ 2003); (4) *Untaian Kata Berhikmah Imam Ali bin Abi Thalib,* (Bandung: Nuansa, 2005); (5) *Menjadi Orang Tua Bijak,* (Bandung: Mizan, 2005); dan (6) *Studi Kitab Tafsir Kontemporer,* (sebagai kontributor), (Yogyakarta: Teras, 2006).

المعهد الاسلامى على معصوم

PONDOK PESANTREN

Ali Maksum

KRAPYAK – YOGYAKARTA – INDONESIA

https://krapyak.org/

المَعْهَدالإِسلَامِي المُنَوِّرِكَرَابِيَاكْ جُوغْجَاكَرْتَا

PONDOK PESANTREN

Al-Munawwir

KRAPYAK – YOGYAKARTA

www.almunawwir.com

Jam'iyyatul Qurra wal Huffazh

Nahdlatul Ulama

PENGURUS WILAYAH

NAHDLATUL ULAMA

DAERAH ISTIMEWA YOGYAKARTA

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

SUNAN KALIJOGO

YOGYAKARTA – INDONESIA

Buku ini memberikan wawasan yang luas tentang seluk beluk, ruang lingkup dan ragam penelitian Al-Qur'an dan Tafsir; sangat membantu mahasiswa untuk menyiapkan dan mematangkan proposal skripsi, proposal tesis, dan mengokohkan proposal desertasi.

Prof. Dr. H. Muhammad Chirzin, MAg
(Guru Besar Tafsir UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta)

Buku *Metode Penelitian al-Qur'an dan Tafsir* ini memiliki beberapa kelebihan, *Pertama*, buku ini ditulis dengan sistematis dan dengan bahasa yang lugas. Di masing-masing bab, penulis buku tersebut menjelaskan model-model penelitian tersebut dengan sangat teratur dan mudah dipahami oleh setiap pembaca. Tidak hanya aspek-aspek teoritis, melainkan juga aspek praktis penelitian, diulas di dalam buku ini dengan sangat baik. Contoh aplikasi dan atau proposal penelitian selalu menghiasi bagian akhir setiap bab buku ini. *Kedua*, karya-karya yang dijadikan rujukan merupakan karya-karya yang relevan dalam bidang penelitian al-Qur'an dan Tafsir, dan bervariasi dari sisi materi dan bahasa. Hal ini menunjukkan bahwa penulis buku ini telah membaca banyak karya yang patut dijadikan rujukan. Ketiga, bahwa buku ini memuat juga pemikiran-pemikiran metodis yang orisinal dari penulisnya.

Dr. Phil, Sahiron Syamsuddin, MA
(Pakar Hermeneutik alumni Jerman, Ketua Prodi Ilmu al-Qur'an dan Tafsir Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta)

IDEA press yogyakarta
Diro RT 58 Jl. Amarta, Pendowoharjo
Sewon, Bantul, Yogyakarta 55002
telp/fax. (0274)6466541
Email: idea_press@yahoo.co.id

Pondok Pesantren LSQ Ar-Rohmah

ISBN 978-602-8686-42-6
9 786028 686426